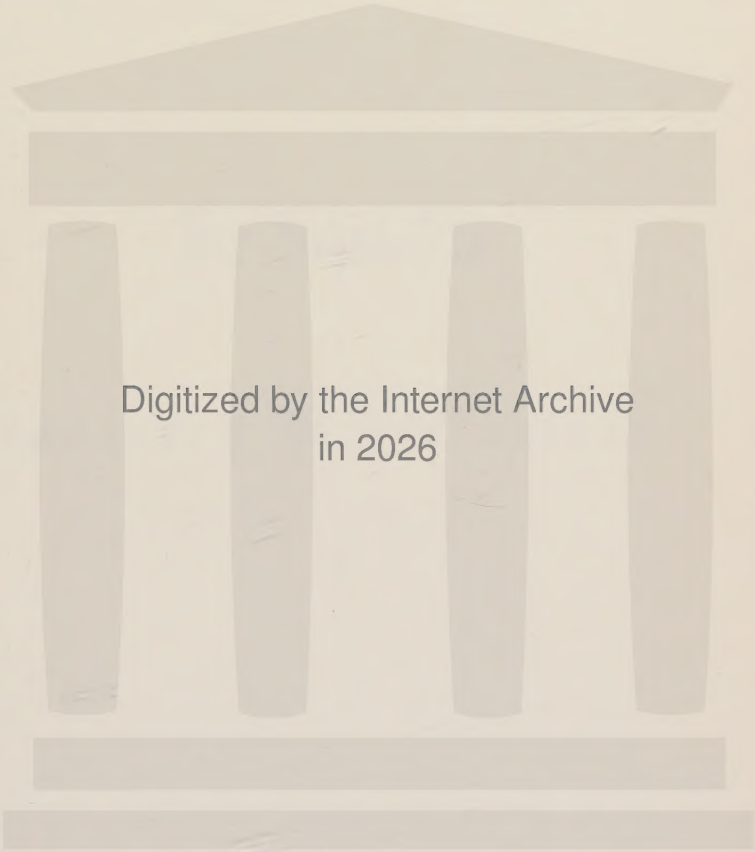
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diescholaltikdes0002karl

BURT FRANKLIN RESEARCH & SOURCE WORKS SERIES # 7

Die Scholastik

des

ſpäteren Mittelalters.

2

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band.

Die nachscotistische Scholastik.

Die

nachscotistische Scholastik.

Von

Dr. Karl Werner.

2

BURT FRANKLIN RESEARCH & SOURCE WORKS SERIES # 7

BURT FRANKLIN
New York 25, N. Y.

Published by
BURT FRANKLIN
514 West 113th Street
New York 25, N. Y.

ORIGINALLY PUBLISHED IN
Wien, 1883.

189.4
W493s
vol. 2

Printed in U.S.A. by
SENTRY PRESS, INC.
New York 19, N. Y.

Vorrede.

Die Darstellung der Scholastik des späteren Mittelalters, deren Fortsetzung hiemit der literarischen Öffentlichkeit anheimgegeben wird, ist auf vier Bände berechnet. Den Inhalt der ersten drei Bände bilden, wie aus den vorliegenden Abtheilungen des Werkes zu ersehen ist, die nach und neben der thomistischen Doctrin hervorgetretenen Lehrrichtungen der mittelalterlichen Scholastik. Dem vierten Bande ist die Aufgabe vorbehalten, die Entwickelung des im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts wiedererstarkten und zur inneren Consistenz gelangten Thomismus bis dahin zu verfolgen, wo das Verhältniß der innerhalb der Vertretung eines grundsätzlichen Thomismus auseinandertretenden besonderen Lehrrichtungen zum Augustinismus Gegenstand controverser Erörterung wird. Mit dieser Controverse, auf deren unvermeidlichen Ausbruch bereits die in der mittelalterlichen Scholastik hervortretenden Regungen eines specifischen Augustinismus vorahnend hindeuten, mündet die Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Scholastik in das durch die Kämpfe des Reformationszeitalters herbeigeführte neue Entwickelungsstadium der kirchlich-theologischen Lehrwissenschaft ein,

264429

und tritt die überlieferte Schulwissenschaft zu den durch jene Kämpfe aufgeschlossenen geistigen Gegensätzen in ein bestimmtes Verhältniß, durch welches die Weiterentwickelung der kirchlichen Theologie des nachtridentinischen Zeitalters bedingt wurde.

Diesem Plane zufolge darf das vorliegende Unternehmen als ein in sich geschlossenes Ganzes gelten, und mag sich vielleicht auch als geschichtlicher Unterbau für eine pragmatische Darstellung der nachtridentinischen Scholastik eignen, deren genauere Durchforschung gleichfalls mehr und mehr als eine unabweisliche Aufgabe sich fühlbar machen dürfte.

Um den Inhalt des vorläufig noch ausstehenden vierten Bandes möglichst übersichtlich gestalten zu können, erachtete ich es für angezeigt, die polemisch-kritischen Beziehungen des wiedererstarkten Thomismus auf die abweichenden Lehrrichtungen der mittelalterlichen Scholastik bereits der Darlegung dieser selbst anzuschließen, beziehungsweise einzuverleiben; die eigenartige Beschaffenheit des kritisch-apologetischen Werkes des Thomisten Capreolus, welches ganz und gar in der Polemik gegen jene Richtungen aufgeht, schien kaum eine andere Art der Verwerthung, als die von mir versuchte, zuzulassen. Vielleicht begegnet das im Gebrauche des genannten Werkes von mir eingeschlagene Verfahren den Wünschen Jener, für welche das Verhältniß des Thomismus zu den neben demselben hervorgetretenen Lehrrichtungen der späteren mittelalterlichen Scholastik im Vordergrunde steht.

Den beiden gegenwärtig erscheinenden Theilen dieser Arbeit gingen drei Abhandlungen voraus, in welchen eine zusammenhängende Darstellung der anthropologischen, ethischen und erkenntnißtheoretischen Lehren der Hauptträger der nachscotistischen

und der in augustinischen Bahnen wandelnden Scholastik sich findet. Ich glaube auf diese, in beiden Theilen öfter citirten Abhandlungen insofern verweisen zu sollen, als sie eine orientirende Unterlage für diejenigen Leser darbieten, welche den in den vorliegenden Bänden mit Rücksicht auf vergleichende Zusammenstellung geordneten Stoff unter einem anderen Gesichtspunkte in Kürze zu überschauen wünschen. Die im gegenwärtigen Falle gewählte Darstellungsmethode war mir durch den Umstand nahegelegt, daß es sich um Subsumtion des literargeschichtlichen Stoffes unter die in der nachthomistischen und nachscotistischen Scholastik hervorgetretenen Hauptrichtungen handelte. Wenn hiebei die Lehranschauungen der besonderen Träger und Vertreter dieser Richtungen zu Momenten einer objectiven geschichtlichen Gedankenbewegung herabgesetzt erscheinen, dürfte es deßungeachtet dem Leser nicht schwer werden, aus dem, was über jeden einzelnen derselben in der alle Hauptpunkte erschöpfenden vergleichenden Zusammenhaltung ihrer Ansichten und Meinungen beigebracht wurde, ein Gesammtbild der geistigen Individualität eines jeden aus ihnen zu gewinnen. Eine gesonderte monographische Behandlung jedes einzelnen aus ihnen paßte nicht in den Rahmen des Werkes, und würde überdieß dasselbe weit über seinen geplanten Umfang hinaus erweitert haben. Auch war in Bezug auf die Wichtigkeit und geistige Bedeutung der behandelten Autoren das richtige Gleichmaß einzuhalten; und in dieser Beziehung dürfte die Unterscheidung zwischen Autoren, die wie Duns Scotus für sich selbst eine ganze Richtung repräsentiren, und zwischen anderen, durch welche besondere Modificationen einer bestimmten Hauptrichtung repräsentirt sind, ihre vollkommene Berechtigung haben.

Wie es bei Werken größeren Umfanges insgemein üblich ist, wird auch dieser Arbeit nach Vollendung des letzten Bandes ein über den Gesammtinhalt derselben orientirendes Sachregister angeschlossen werden. Zusammenfassende Rückblicke auf die Gesammtentwickelung der mittelalterlichen Scholastik finden sich bereits in der zweiten Abtheilung des dritten Bandes, in welcher die Denkbewegung der Scholastik des späteren Mittelalters bei dem Punkte angelangt erscheint, wo das Bedürfniß fühlbar wird, den in fortschreitendem Zersetzungsprocesse verflüchtigten Realgehalt des christlich-philosophischen Denkens durch Zurückwendung zur älteren speculativen Scholastik wiederzugewinnen.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Capitel.

Allgemeine Charakteristik der nachscotistischen Scholastik, Verflechtung derselben in die Vorgänge des kirchlichen Zeitlebens, namhafteste Vertreter derselben.

Charakteristische Eigenthümlichkeiten der sogenannten nachscotistischen Scholastik, Abgrenzung derselben von den übrigen neben ihr bestehenden scholastischen Lehrrichtungen (S. 1—4). Geistiger Zusammenhang derselben mit den äußeren Vorgängen des kirchengeschichtlichen Zeitlebens, Reflex der Bewegungen desselben in der Gestaltung der nachscotistischen Scholastik; bedeutsames Hervortreten averroistischer Einflüsse und Tendenzen in derselben, Bedingtheit der Gestaltung der nachscotistischen Scholastik durch diese Einflüsse (S. 4—10). Namhafteste Vertreter der nachscotistischen Scholastik: Petrus Aureolus (S. 11 ff.), Johann von Baconthorp (S. 13 f.), Durand v. St. Pourçain (S. 14 ff.), Wilhelm v. Occam (S. 17—20).

Zweites Capitel.

Die theologische Denkauffassung der nachscotistischen Scholastik und der darin sich ausprägende allgemeine Denkhabitus derselben.

Allgemeine Aufgabe und Stellung der kirchlichen Theologie nach Thomas Aq., Hoheit derselben als Participantin am Wissen Gottes und der Seligen. Bestreitung dieses Charakters der Theologie durch Duns Scotus und in der nachscotistischen Theologie, Ursachen und Consequenzen der Ablehnung desselben: Aureolus, Durand (S. 21—24). Erörterungen über den scientifischen Charakter der Theologie: Polemik des Aureolus gegen die scotistische Auffassung desselben, Bestehen auf einem intuitiven Elemente der zeitlichen Gotteserkenntniß zur Wahrung des Sapientialcharakters der von Aureolus gemeinsam mit Scotus als Habitus practicus aufgefaßten Theologie (S. 24—29). Unklarheiten des Aureolus in diesem Punkte, Bemängelungen derselben von Seite Baconthorp's, schärfere Betonung des theologischen Positivismus, das Lumen fidei einrückend in die Stelle des von Aureolus demselben übergeordneten Lumen scientiale der Theologie, Zusammenhang dieser Differenz mit der streitigen Auslegung des Sinnes der vom Viennenser Concil declarirten Nothwendigkeit des Lumen fidei zur Visio

beata (S. 29—37). Durand's Verhältniß zu dieser Differenz zwischen Aureolus und Bacouthorp, Verwerfung des Lumen scientiale, die Theologie überhaupt nicht Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich praktische Erkenntniß, eigentliches Object der Theologie nicht Gott, sondern die in den Articulis fidei niedergelegte Heilswahrheit (S. 37—43). Occam's relative Einschränkung der Durand'schen Decentralisation des theologischen Bewußtseinshabitus im Festhalten an der Einheit des Habitus infusus der gläubigen Erkenntniß, die theologische Scienz jedoch nur aggregative Einheit als Complex von theils speculativen, theils praktischen Sätzen und Erkenntnissen, Sapienz nur in Rücksicht auf die Dignität ihres Objectes (S. 43—48).

Drittes Capitel.

Die Psychologie und Erkenntnißlehre der nachscotistischen Scholastik.

Der anthropologische Dualismus in der Franciscanerschule, Verschwisterung desselben mit averroistischen Anschauungen bei Aureolus, geistige Stellung des Aureolus zur Definition des Viennensischen Concils bezüglich der Seele als Forma corporis (S. 49—53). Bacouthorp's Auffassung des Seelenwesens und Verhältniß derselben zu jener des Aureolus in Bezug auf die Beeinflussung durch Averroes so wie auf den Zusammenhang mit den erkenntnißtheoretischen Anschauungen Beider; Verhältniß des Seelenbegriffes Bacouthorp's zu jenem bei Thomas Aq. und Heinrich v. Gent (S. 53—59). Durand's Auffassung der Seele als reiner Form, bis zum Äußersten schreitende Simplification des Formcharakters der Seele, anthropologische und erkenntnißtheoretische Consequenzen dieser Auffassung (S. 59—62). Occam's anthropologischer Dualismus, Reflex desselben auf erkenntnißtheoretischem Gebiete, Verwerfung der Actiones conjuncti, Verhältniß seiner psychologischen Grundanschauung zu jener des Averroes (S. 62—67).

Die cognoscitiven Potenzen der Seele in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik; die Lehre vom intellectiven Gedächtniß in dessen Unterschiede vom sinnlichen Gedächtniß bei Aureolus (S. 67 f.), Bacouthorp (S. 69 ff.), Durand (S. 72), Occam (S. 73 ff., vgl. S. 67). Successive Vergeistigung der sinnlichen Apperceptionen in der aufsteigenden Reihe der cognoscitiven Potenzen bis zum Intellecte hinan bei Aureolus; Zurückdrängung dieser Idee bei Bacouthorp; unterschiedliche Auffassung des Verhältnisses des Intellectus agens zum Intellectus possibilis bei Aureolus und Bacouthorp, Durand's Verwerfung des Intellectus agens, nominelle Anerkennung desselben bei Occam, Degradirung des Intellectes vom Range einer Causa formalis zur Causa materialis der Intellection (S. 74 bis 82). Conformität der Auffassung der menschlichen Intellection mit jener der göttlichen Intellection, und die hiedurch bedingten Eigenthümlichkeiten der Lehre vom göttlichen Erkennen bei Occam und Aureolus im Unterschiede von Duns Scotus (S. 82—87); Zusammenhang dieser Lehre mit jener von der intellectiven Erkennbarkeit der Einzeldinge, specifische Gestaltungen derselben bei Aureolus, Bacouthorp, Durand, Occam (S. 87—97).

Diverse Auffassungen des geistigen Denkprocesses und seiner logischen Functionen in der nachscotistischen Scholastik; die durch die Verwerfung der Species

impressæ bedingte Alethologie derselben; Vermittelung der ratiocinativen Denkthätigkeit im Elemente der Sprache, das Wort als Ausdruck des Gedankens, Wechselbeziehung zwischen der Auffassung des menschlichen Verbum mentis und des Verbum divinum: Aureolus (S. 97—102), Baconthorp (S. 102—108), Durand (S. 108—112), Occam (S. 112—120).

Viertes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik der nachscotistischen Scholastik.

Antischolastische Auffassung des Seinsbegriffes von Seite des Aureolus, Unbestimmtheit desselben, Verwerfung der Passiones entis, Aufgehen des Realinhaltes der Metaphysik in Theologie und Kosmologie, Coincidenz des Esse essentiæ mit dem Esse existentiæ, des Wahrseins der Dinge mit dem Wirklichsein derselben (S. 120—125). Baconthorp mit Aureolus einverstanden in der Verwerfung der scotistischen Univocität alles Seins, Bestreitung der völligen Indeterminirtheit des Seinsgedankens, Einstehen für die Realität der Passiones entis, Esse essentiæ und Esse existentiæ zwei diverse Gradus essendi, zwar nicht in Beziehung auf das Individuum subsistentiæ, wie Thomas wolle, sondern in Beziehung auf das Individuum naturæ (S. 125—129). Durand's Vereinerleiung von Esse und Essenz, Essenz und Wirklichkeit, Aufgehen des metaphysischen Seinsgedankens in den concreten Dingen; Occam's Verhältniß zu Durand, strictefte Ausdeutung der Univocität alles Seienden, Verhältniß seiner Ansicht über die Passiones entis zu jener des Scotus und Aureolus (S. 129—133).

Metaphysische Ätiologie des Aureolus: Gott als reinste Immaterialität, die Forma nobilissima und Similitudo eminens omnis entitatis, Zusammengesetztheit alles Außergöttlichen aus Materie und Form, Gott nicht Causa formalis, sondern Forma exemplaris der Weltdinge als schöpferischer Hervorbringer derselben, Bemängelung des Aristoteles und Averroes, welche in Gott bloß die Finalursache der Weltdinge erkennen; Betonung der Causæ efficientes auf Kosten der Causæ formales, Denkmöglichkeit des Schöpfungsbegriffes im Lichte der gläubigen Vernunft (S. 133—141). Baconthorp's Einstehen für die natürliche Erweisbarkeit des Schöpfungsbegriffes, welcher relativ auch von Aristoteles und Averroes erreicht worden sei; Denknothwendigkeit eines unmittelbaren Geschaffenseins der in der Materie verborgenen Wesensformen als Distinctions- und Individuirungsprincipien der Dinge, Verhältniß dieser Ansicht zu den bezüglichen Anschauungen des Duns Scotus und Thomas Aq. (S. 141—146). Durand's philosophische Erhärtung des Schöpfungsbegriffes: Unmöglichkeit eines Seins der Materie ohne Form und der Form ohne eine Causa efficiens derselben (S. 146). Occam's Ansicht über den aristotelischen Schöpfungsbegriff und über das Verhältniß desselben zum christlichen Schöpfungsbegriffe (S. 147).

Fünftes Capitel.

Die Kosmologie der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus über Materie und Form als Componenten aller geschöpflichen Realitäten, die Form als Esse der Materie, Wegfall der Frage nach einem

Individuationsprincip; Coincidenz der himmlischen Materie mit der himmlischen Körperlichkeit, Rückwirkung dieser Auffassung auf die Bestimmung des Verhältnisses der himmlischen Causalität zur sublunaren Materie (S. 148—152). Modification dieses Verhältnisses bei Baconthorp zufolge seiner Annahme von der irdischen Materie eingesenkten Körperformen, schärfere Abscheidung der himmlischen Körperlichkeit von den irdischen Dingen, Einschränkung des Einflusses der himmlischen Causalität auf die sublunare Welt (S. 152—154). Durand's Auffassung dieses Verhältnisses, die himmlische Körperlichkeit keine Zusammensetzung aus Materie und Form; Verwerfung der Annahme von Seelen der Himmelskörper, Aureolus' und Baconthorp's Verhalten zu dieser Annahme (S. 154—158). Occam's Indifferenzirung der himmlischen und irdischen Materie, Unbeseeltheit der Himmelssphären (S. 158 f.).

Aureolus über den Zusammenhang der allgemeinen Weltbewegung, seine Ansicht über den eigentlichen Sinn der Censurirung des Satzes: Cessante motu coeli ignis applicatus ad stuppam non comburet eam, sowie über die Frage, ob und in wie weit die aristotelische Kosmologie hiedurch betroffen werde; Baconthorp's und Durand's Ansicht hierüber (S. 159—165). Zusammenhang der Lehre von der Bewegung mit der Auffassung des Zeitbegriffes; Eintreten für die objective Realität des Zeitbegriffes, controverse Erörterungen über die aristotelische Auffassung desselben: Aureolus, Baconthorp, Durand; Occam's Behandlung des Zeitbegriffes, seine Verwerfung des Begriffes vom Aevum, Aureolus', Baconthorp's, Durand's Verhältniß zu demselben (S. 165—176).

Discussion des Raumbegriffes; Schwierigkeiten in der Vereinbarung des aristotelischen Raumbegriffes mit dem von der Theologie festgehaltenen Empyreum, Verhältniß der Engel zum Raume: Aureolus, Baconthorp, Durand (S. 177—181).

Sechstes Capitel.

Die Angelologie der nachscotistischen Scholastik.

Existenz und Zahl der körperlosen Geistwesen, metaphysische Bestimmtheit der Engelwesen in Bezug auf Zusammengesetztheit und Individuität derselben (S. 181—186).

Die cognoscitiven Thätigkeiten der Engelwesen. Aureolus' Auffassung der englischen Intellectivität im Verhältniß zur thomistischen und scotistischen Auffassung, so wie zu jener Heinrich's v. Gent; seine Kritik der averroistischen Lehre vom Erkennen der himmlischen Intelligenzen. Berichtigung dieser Kritik durch Baconthorp; dessen selbsteigene Anschauung vom Modus des englischen Erkennens im Gegensatze zu jener des Aureolus (S. 186—192). Durand's und Occam's Theorien des englischen Erkennens, Reduction desselben auf eine unmittelbare Apperception der Dinge, Einschränkung dieser Apperception bei Occam zufolge seiner unspeculativen Auffassung des Engelwesens (S. 192—195).

Die Willensdispositionen der Engelwesen, Auffassung des englischen Sündenfalles bei Aureolus, Verhältniß derselben zu jener bei Scotus und Thomas, größere Annäherung an Thomas bei Baconthorp, vollkommene Übereinstimmung mit Thomas bei Durand. Occam's Besprechung des englischen Status confirma-

tionis und Status obstinationis und der mit beiden Ständen zusammenbestehenden Willensfreiheit (S. 195—201).

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der nachscotistischen Scholastik.

Lehre des Aureolus über Sein und Wesen Gottes; Abweichungen Baconthorp's von Aureolus sowol in Auffassung der Unmittelbarkeit des Gottesgedankens als auch des göttlichen Wesens selbst, Einschränkung des metaphysischen Werthes des Unendlichkeitsgedankens; Verhältniß beider in dem berührten Punkte so wie insgemein in den Lehren von den göttlichen Wesenseigenschaften zu Thomas Aq. und Duns Scotus (S. 202—213). Durand's Ableitung der Wesenseigenschaften Gottes, Zusammenhang derselben mit seiner allgemeinen Auffassung des göttlichen Seins (S. 213—216); Occam's Gottesbegriff (S. 216—220).

Aureolus' Deduction der göttlichen Personsdreiheit, Verhältniß derselben zu jener bei Thomas Aq. und Duns Scotus; Baconthorp's Bemängelungen an Aureolus' Auffassung der Trinität und selbsteigene Construction des trinitarischen Processes (S. 221—231). Differenzen zwischen Aureolus und Baconthorp betreffs der Anwendbarkeit der aristotelischen Kategorienlehre auf die Trinitätslehre im Zusammenhange mit der Frage über das extrageneriſche Sein Gottes (S. 231 bis 237). Aureolus' Kritik der mannigfachen Verdeutlichungs- und Erklärungsversuche der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, specielle Bemängelung der psychologisch-speculativen Construction des Duns Scotus; über die Anknüpfungspunkte der einzig richtigen speculativen Construction der Trinität bei Augustinus; Baconthorp's kritische Beleuchtung der Stellung des Aureolus zu Augustinus und Anselmus in diesem Punkte (S. 237—242). Durand's Anschluß an die Thomistenschule in der speculativen Auffassung des göttlichen Ternars; Unzureichendheit der menschlichen Vernunft zur Erweisung der Denknothwendigkeit einer Personsdreiheit in Gott, der passende Anknüpfungspunkt für die Erweisung ihrer Denkmöglichkeit, die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit, der göttliche Sohn nur appropriativo sensu als Wort des göttlichen Vaters zu verstehen (S. 243—251). Occam's Verhältniß zur Lehrformel des kirchlichen Dreieinigkeitsdogma als einer Dictio de rebus divinis, Betonung der notionellen Bedeutung des Verbum divinum; relativer Anschluß an Duns Scotus in Auffassung des trinitarischen Processes, Verhältniß derselben zu jener der nachscotistischen Theologen; Zusammenhang der Auffassung der Trinitätslehre Occam's mit seiner allgemeinen Gotteslehre und seiner Ansicht vom gottesbildlichen Charakter der menschlichen Seele, die Termini Suppositum und Person Nomina primæ intentionis, Nichtvorhandensein eines den drei göttlichen Personen gemeinsamen Prædicabile in quid (S. 251—260). Durand's und Aureolus' Verhalten zu letzterem Punkte; Polemik Occam's gegen Aureolus, Schwierigkeiten in Bestimmung dessen, wodurch die drei Personen in Gott von einander verschieden sein sollen; Betonung der suppositalen Bedeutung des Terminus Deus gegen Thomas Aq., Reaction gegen die scotistische Formalitas, dialektische Erörterungen über Princip und Terminus der göttlichen Generation, Polemik gegen die thomistische Unterscheidung zwischen

naturnothwendiger und freier Productivität in Gott als den zwei von einander unterschiedenen Modis der immanenten Productivität Gottes (S. 261—274).

Aureolus' Lehre vom göttlichen Weltgedanken; Übereinstimmung mit Duns Scotus in der Verwerfung einer realen Bezogenheit Gottes auf die Creatur, Verwerfung der scotistischen Vielheit der göttlichen Ideen; Vertheidigung dieser Vielheit durch Baconthorp, Vertretung einer realen Bezogenheit Gottes zu den Creaturen. Nominalistische Vereinfachung der betreffenden Controversfragen bei Durand und Occam (S. 274—285). Auffassung der göttlichen Präscienz bei Aureolus und Baconthorp im Gegensatze zu Thomas und Duns Scotus, Baconthorp als Vorläufer der Lehre von der Scientia media; Durand's Annäherung an die thomistische Auffassung, rein empiristische Behandlung der Frage von Seite Occam's (S. 285—295). Aureolus' Vertheidigung der philosophischen Erweisbarkeit der göttlichen Allmacht gegen Duns Scotus, Erweiterung des Begriffes derselben gegenüber der thomistischen Auffassung; Reproduction letzterer durch Durand, Occam's Abhängigkeit von der scotistischen Auffassungsweise, Baconthorp's Verzicht auf eine rationale Erfassung der Lehre von der göttlichen Allmacht (S. 292—297).

Achtes Capitel.

Die Lehre der nachscotistischen Theologie über die Weltschöpfung und göttliche Weltleitung.

Aureolus' Eintreten für die Erweisbarkeit des zeitlichen Ursprunges der Welt, die Erhaltung der Dinge eine Continuation der Schaffensthätigkeit; Baconthorp's Gegensatz zu Aureolus in beiden Punkten. Durand's Vertheidigung der Denkbarkeit eines Schaffens seit ewig unter Verwerfung der Denkbarkeit der himmlischen Bewegung seit ewig; Verwerfung einer unmittelbaren Mitwirkung Gottes in den Actionen der Creatur, Denkbarkeit der Verleihung eines creativen Vermögens an die Geschöpfe. Occam's Beurtheilung dieser Meinung, Eintreten für die unmittelbare Mitwirkung Gottes zu den Productionen der Natur, Coincidenz der Creatio actio und Creatio passio mit Schöpfer und Geschöpf (S. 298—305). Auffassung der Lehre von der göttlichen Weltleitung bei Aureolus unter polemischer Bezugnahme auf jene bei Thomas Aq., Vertheidigung und intellectualistische Modification letzterer von Seite Durand's; Baconthorp's und Occam's einschlägige Assertionen (S. 305—310).

Neuntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der nachscotistischen Scholastik.

Stellung des Aureolus in der Auffassung der Justitia originalis und des Peccatum originale zu Thomas und Duns Scotus; Behandlung der Lehre vom Peccatum originale unter Anknüpfung an die scotistische Grundauffassung bei Baconthorp, Durand, Occam; Reflex der allgemeinen Anschauungen über das Böse, über Sünde, Schuld und Strafe in der Auffassung und Behandlung der Lehre vom Peccatum originale (S. 310—320). Erörterungen der Frage, ob und inwiefern eine ungesühnt gebliebene schwere Verschuldung das Gericht der ewigen

Verwerfung nach sich ziehen könne: Aureolus, Durand. Begründungen der Nothwendigkeit eines übernatürlichen Gnadenhabitus und eingegossener Tugenden, Verhältniß der hieher bezüglichen Ansichten der nachscotistischen Scholastiker zur thomistischen und scotistischen Lehre, extremste Meinungsgegensätze zwischen Aureolus und Occam (S. 321—330).

Zehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der nachscotistischen Scholastik.

Erörterungen der nachscotistischen Scholastiker über Möglichkeit und Modus der Incarnation; abstract metaphysischer Charakter derselben, Häufung von Denkmöglichkeiten im Abgehen von der speculativen Grundauffassung des Incarnationsdogma bei Thomas Aq. Der Übergang zu dieser Art der Behandlung der Incarnationslehre eingeleitet durch Duns Scotus; Anschluß des Aureolus an Duns Scotus in der Subsumtion der hypostatischen Union unter die Relationskategorie, Baconthorp's Reaction dagegen im Bestreben, eine engere Fassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus zu gewinnen, Durand's Bestrebungen in derselben Richtung, entgegengesetztes Verhalten Occam's und die hieraus resultirenden Anstößigkeiten und Widersinnigkeiten. Stellung der nachscotistischen Scholastiker zur Lehre von der Immaculata Conceptio (S. 330—356).

Lehre des Aureolus von der gottmenschlichen Person Christi: der Adoptivcharakter bloß von der menschlichen Natur prädicirbar, übernatürliche Begnadung der Seele Christi, die summa gloria und beata visio derselben; Bemängelungen Baconthorp's an Aureolus' Auffassung der beata visio der Seele Christi. Durand's Verhältniß zur thomistischen Lehre von der Person Christi, die durch seinen Denkstandpunkt bedingten Abweichungen von derselben: Adoptivcharakter der Person Christi, das Non posse peccare des Menschen Jesus nur in Folge seiner übernatürlichen Begnadung denkbar, Überflüssigkeit der Annahme einer Scientia acquisita Christi, anderweitige Modificationen an der thomistischen Lehre vom Erkennen Christi, theilweise Abhängigkeit von Duns Scotus. Occam über das der menschlichen Seele verliehene höchste Maß der Gnade (S. 355—368).

Aureolus' Entwickelung der Lehre vom Verdienen und Verdienstleiden Christi mit Beziehung auf die Anschauungen des Thomas und Duns Scotus hierüber; Baconthorp's Anschluß an Thomas in dieser Lehre, eigenartige Zuthaten zu derselben; Durand's Verhältniß zur thomistischen Erlösungslehre, rationalisirende Abschwächung ihres speculativen Gehaltes (S. 369—380).

Eilftes Capitel.

Die Sacramentenlehre der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus über Begriff und Definirbarkeit des Sacramentes, Anschluß an Duns Scotus in der allgemeinen Auffassung des Sacramentes. Baconthorp's Annäherung an Thomas. Durand's directe Polemik gegen die thomistische Auffassung des Sacramentes, Modus der Sacramentspendung ausschließlich auf göttlicher Anordnung beruhend. Occam in der Theorie des Sacramentes stricter Nominalist (S. 380—387).

Erörterungen in der nachscotistischen Theologie über den Character indelebilis bestimmter Sacramente; über die Wirkungen des Taufsacramentes, über Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit zwangsweiser Taufspendung (S. 387—395). Über die Poenitentia als Virtus und als Sacrament, sowie ferner über die Schlüsselgewalt (S. 395—404).

Die eucharistische Theologie der nachscotistischen Scholastik: Auffassung des eucharistischen Dogma von Seite des Aureolus im Verhältniß zu jener bei Duns Scotus und Thomas Aq. (S. 404—411). Baconthorp's Anschluß an Thomas, Polemik gegen den Dominicaner Johann von Paris; Durand über die im Begriffe der Transsubstantiation enthaltenen Schwierigkeiten (S. 411—415). Occam's Theorie des Altarssacramentes, innerer Zusammenhang derselben mit seiner philosophisch-theologischen Gesammtanschauung (S. 415—423).

Bedenken Durand's gegen die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen Sacramente des Neuen Bundes; Beantwortung dieser Bedenken bei Aureolus, Unterscheidung zwischen dem sacramentalen und naturrechtlichen Wesen der Ehe (S. 424—427).

Zwölftes Capitel.

Recht und Gesetz der christlichen Gemeinschaft in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik.

Allgemeine Charakteristik der von den Vertretern der nachscotistischen Scholastik in Fragen des kirchlichen Rechtes eingenommenen Haltung: Occam; Durand's Stellung zu Fragen des innerkirchlichen Rechtes; Einverleibung des kirchlichen Rechtes in die kirchliche Glaubenslehre bei Baconthorp, Erörterungen desselben über die Machtstellung des Papstes in geistlichen und zeitlichen Dingen mit Beziehung auf die der kirchlichen Verurtheilung anheimgefallenen Sätze und Lehren des Marsilius von Padua und Johannes de Janduno. Allgemeine Anschauung des Zeitalters über die auctoritativen Lehrentscheidungen des sichtbaren Oberhauptes der Kirche; Baconthorp's Hinweisungen auf die Quelle der an Papst Johann XXII beanstandeten Äußerungen über die Visio beata der Heiligen (S. 428—435). Erörterungen über die Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, über die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Dinge und sonstige Vorrechte der Kirche: Durand, Baconthorp (S. 435—438).

Dreizehntes Capitel.

Die thomistische Censur der nachscotistischen Scholastik.

Allgemeiner Überblick des Entwickelungsganges der nachscotistischen Scholastik; Beeinflussung der Dominicanerschule durch denselben bis zur Wiedererstarkung und inneren Selbstconsolidirung des vollen und correcten Thomismus; kritische Rückschau des Thomisten Joh. Capreolus auf die Gesammtheit der von Thomas abweichenden Lehrrichtungen der Scholastik des 14. Jahrhunderts, Ergänzung seines kritisch-apologetischen Werkes durch M. Aquarius (S. 438—440).

Polemik des Capreolus gegen die von der thomistischen Anthropologie abweichenden Lehranschauungen: Occam's unvermittelter Dualismus widerlegt durch

seinen Anhänger Gregor v. Rimini; Ergänzung der Kritik Gregor's durch jene des Capreolus selbst, Berichtigung einer mit der thomistischen Lehre von der intellectiven Seele als Wesensform nicht völlig congruirenden Behauptung des Dominicaners Herväus Natalis. Herväus und Gregor als erfolgreiche Bestreiter des von Aureolus angenommenen Zurückbleibens der Elementarformen im Corpus mixtum (S. 440—443). Undenkbarkeit einer von der intellectiven Seele unterschiedenen Wesensform des Menschenleibes, die Forma corporeitatis des menschlichen Cadavers nicht identisch mit jener des lebenden Leibes, welche mit der Wesensform zusammenfällt; Bemängelung der nach Capreolus' Dafürhalten unzureichenden Widerlegungen der entgegengesetzten Ansicht von Seite Gregor's und Herväus', specielle Berücksichtigung der aus der Christologie und eucharistischen Theologie geschöpften Einwendungen (S. 443—452). Kritische Beleuchtung der Gründe des Aureolus für die philosophische Berechtigung des anthropologischen Dualismus; Bemängelung der zu weit gehenden Connivenz Baconthorp's gegen Averroes durch Aquarius (S. 452—456).

Capreolus' Vertheidigung der thomistischen Lehre von den intellectiven Seelenpotenzen gegen die abweichenden Anschauungen des Aureolus und Occam. Beleuchtung der Ansicht des Aureolus über das dem menschlichen Intellecte adäquate Erkenntnißobject und über das Wesen der menschlichen Intellection, das fehlerhafte Gegentheil der Ansicht des Aureolus bei Durand. Die Reflexe dieser falschen Anschauungen in der Lehre vom göttlichen Erkennen; Vertheidigung des Thomas Aq. gegen den Vorwurf des Aureolus und Baconthorp, die averroistische Beschränkung des göttlichen Erkennens nicht genügend zurückgewiesen zu haben (S. 456—468). Polemik gegen die Einschränkung der intellectiven Thätigkeit zu Gunsten der Willensthätigkeit mit specieller Beziehung auf Aureolus, Bemängelung der von der thomistischen Lehre abweichenden Auffassung des Liberum arbitrium bei Durand (so wie bei Bernhard v. Auvergne) und der damit in Verbindung stehenden Abschwächung der Bedeutung der Willenshabitualitäten; Bekämpfung der Ansicht des Aureolus von der Subjectirung der Virtutes morales (S. 468—480). Censur der falschen Sätze Durand's über die theologischen Tugenden; Vertheidigung der thomistischen Auffassung der theologischen Charitas und Erhärtung des richtigen Objectum formale der Glaubenstugend gegen Aureolus (S. 480—486).

Über das Verum und Bonum als Eigenschaften des Seienden und Urseienden; Zurückweisung der von Aureolus behaupteten absoluten Coincidenz beider, sowie der von Durand angenommenen Inconvertibilität beider; das Verum nicht bloß objective im Intellecte, wie Durand will, aber auch nicht ausschließlich nur das Sachliche selbst als das dem Intellecte unmittelbar Gegenwärtige, wie Aureolus unter Beiseitesetzung des beziehungsweisen Charakters des Verum meint (S. 486—489). Zusammenhang der Ansicht des Aureolus mit der von ihm vertretenen Unmittelbarkeit der Gottesidee; nach Capreolus die Gedanken des Urwahren und Urguten nicht schlechthin zusammenfallend mit dem Gedanken des göttlichen Seins, sondern Medien der demonstrativen Erweisung desselben, Vertheidigung der thomistischen Beweise für das Dasein Gottes gegen Aureolus (S. 489—492). Rückwirkung der Anschauung des Aureolus von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens auf seine Auffassung des trinitarischen Pro-

cesses; Einstehen des Capreolus für die von Aureolus bestrittene virtuelle Unterschiedenheit zwischen Person und Essenz in Gott, für die Essenz als Terminus formalis der göttlichen Zeugung, für die beiden Acte der immanenten göttlichen Production als Actus eliciti, für die gedankenhaften Unterschiede beider Acte (S. 492—500; gelegentliche Abwehr zweier kritischer Bemängelungen Baconthorp's an Thomas' Sätzen über das göttliche Generare und Spirare S. 496 und 500). Zurückweisung der von Durand behaupteten realen Unterschiedenheit beider Acte, und der damit zusammenhängenden Annahme einer Quasi-materia in Gott; Widerlegung der von Durand und Occam vorgebrachten Argumente wider die Essenz als Terminus formalis der Generation in Gott (S. 500—504).

Erhärtung der thomistischen Lehre vom Wirken Gottes nach Außen gegen Aureolus: Erweisung der philosophischen Denkbarkeit eines Hervorbringens aus Nichts, begriffliche Unterschiedenheit der creativen und erhaltenden Thätigkeit Gottes; Erhärtung der göttlichen Concurrenz zu den creatürlichen Thätigkeiten gegen Aureolus und Durand, Bestreitung der von Beiden behaupteten Denkunmöglichkeit eines Seins der Creatur von Ewigkeit her, Erweisung eines stehenden Maßes der Zeitbewegung gegen Aureolus (S. 504—514). Zusammenhang des Zeitbegriffes mit der Lehre von der göttlichen Präscienz und Providenz, Vertheidigung der thomistischen Auffassung derselben gegen Aureolus; kritische Beleuchtung der Lehre desselben vom göttlichen Willen, Vertheidigung der thomistischen Auffaffung der Lehren über göttliche Vorherbestimmung und Erwählung gegen Aureolus und Baconthorp (S. 514—519).

Capreolus' Selbstauseinandersetzung mit Durand auf dem Gebiete der Charitologie und Hamartiologie: Erhärtung der thomistischen Lehre von der Unterschiedenheit des Habitus gratiæ vom Habitus virtutis, Zusammenhang dieses Unterschiedes mit der Lehre von der Subjectirung der Seelenpotenzen, das Meritum de condigno nur unter Voraussetzung der Subjectirung der Heilsgnade in der Seelenessenz denkbar; Falschheit der Lehre Durand's von der Möglichkeit eines moralisch guten Handelns ohne Gnadenbeistand (S. 519—522). Zusammenhang der thomistischen Auffassung des Habitus gratiæ mit der thomistischen Lehre von der Justitia originalis und vom Peccatum originale, so wie vom Bonum und Malum im Allgemeinen; Beleuchtung der abweichenden Anschauung Durand's, Abwehr einer kritischen Bemängelung Baconthorp's an der thomistischen Erklärung der Transmission der Erbsünde (S. 522—526). Vertheidigung der thomistischen Lehre vom göttlichen Antheile an der sündhaften Handlung gegen Durand und Aureolus, Richtigstellung der Polemik Gregor's v. Rimini gegen Aureolus; Vertheidigung der thomistischen Lehre vom Malum culpæ und Malum poenæ, sowie vom Unterschiede zwischen Todsünde und läßlicher Sünde gegen Aureolus. Zurückweisung einiger Bemängelungen Baconthorp's an der thomistischen Lehre von der Sünde (S. 526—530). Erhärtung der absoluten Vollgiltigkeit der Genugthuungsleistung Christi für alle menschliche Schuld und Sünde gegen Durand's Einschränkungen des Meritum de condigno (S. 530—532).

Entgegengesetztes Verhalten Durand's und Aureolus' zur thomistischen Christologie in Bezug auf die Auffassung der Union beider Naturen in der

Person Christi, Zusammentreffen Beider in der Annahme zweier Substantialia esse actualis existentiæ; Eintreten des Capreolus Beiden gegenüber für die Sätze der thomistischen Christologie, Verhalten zu der von Aureolus vertheidigten Conceptio immaculata (S. 532—541). Vertretung der theologischen Denknothwendigkeit der Impeccabilität Christi gegen Durand, die unbegrenzte Fülle der habituellen Gnade Christi erhärtet und nach ihrem richtigen Sinne beleuchtet gegen Aureolus. Vertheidigung der thomistischen Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele Christi gegen Aureolus und Durand; das Machtvermögen der Seele Christi gewahrt gegen Durand's Einschränkungen, die Leidensfähigkeit derselben gegen ihre Restringirung durch Aureolus (S. 541—547). Censur der Sätze Durand's, betreffend die Trennung der Gottheit Christi vom Leibe Christi nach dem Verscheiden am Kreuze, sowie die Vollzugsweise des Absteigens Christi in den Infernus (S. 548—550).

Capreolus' Einstehen für den thomistischen Begriff des Sacramentes gegen Durand und Aureolus, namentlich in Beziehung auf die Virtus causativa des neutestamentlichen Sacramentes und den durch dasselbe der Seele zu Theil werdenden Ornatus; Vertheidigung der thomistischen Auffassung des Character indelebilis. Berichtigung verschiedener Äußerungen Durand's über den Minister des Tauf- und Firmungssacramentes, sowie des Sacramentes der Priesterweihe; Ablehnung der Vereinerleiung des Ordo der Priesterweihe und des bischöflichen Ordo (S. 550—560). Wahrung der thomistischen Theologie des Altarssacramentes gegen die mißverständlichen Deutungen derselben durch Aureolus; Bemängelung der fehlerhaften Confundirung des Sacramentes und der Res sacramenti bei Aureolus, entgegengesetzter Irrthum Durand's (S. 560—565). Erhärtung der thomistischen Lehre von den drei integrirenden Theilen des Bußsacramentes gegen Durand; Berichtigung und Einschränkung der Behauptungen des Aureolus betreffs der päpstlichen Machtbefugniß in der Spendung der Indulgenzen (S. 565—570).

Vertheidigung der thomistischen Eschatologie gegen abweichende Behauptungen des Durandus und Aureolus: über den eigentlichen Grund der Nichtreordinirbarkeit des verkehrten Willens der Unseligen, Erweisung der Inalterabilität ihrer passiblen Leiber; über die selige Anschauung und den Nothwendigkeitsgrund des Lumen gloriæ (S. 570—575).

Erstes Capitel.

Allgemeine Charakteristik der nachscotistischen Scholastik, Verflechtung derselben in die Vorgänge des kirchengeschichtlichen Zeitlebens, namhafteste Vertreter derselben.

Unter der nachscotistischen Scholastik ist diejenige Gestaltung der Scholastik zu verstehen, welche, ohne mit dem Scotismus selbst zusammenzufallen, sich doch wesentlich unter directer oder indirecter Bezugnahme auf die scotistische Lehre entwickelt hat, theils durch Anknüpfung an bestimmte Seiten oder Elemente der scotistischen Doctrin, theils durch einen mit bewußter Absichtlichkeit festgehaltenen Gegensatz zur scotistischen Doctrin oder zu bestimmten Seiten und Auffassungsweisen derselben.

Infolge dieser Begriffsbestimmung der nachscotistischen Scholastik ist aus diesem Buche, welches von der nachscotistischen Scholastik zu handeln sich zur Aufgabe macht, die Bezugnahme auf die weitere Entwickelung älterer, bereits vor der Entstehung des Scotismus vorhanden gewesener Richtungen der Scholastik ausgeschlossen. Dahin gehört neben der Thomistenschule jene der Aegydianer, welche im 14. Jahrhundert durch mehrere ansehnliche Theologen vertreten ist. Wir legen übrigens auf die mittelalterliche Vertretung der Schola Aegydiana mehr Gewicht, als auf die Vertretung des Thomismus und Scotismus im 14. Jahrhundert, da die genannten beiden Lehrrichtungen erst im Laufe des 15. Jahrhunderts eine consistente, nach allen Seiten bestimmt abgegrenzte Gestaltung erlangten; daher wir einer nächstfolgenden Abtheilung dieses literarischen Unternehmens eine specielle Darstellung der Eigenthümlichkeiten der Aegydianischen Lehrrichtung in ihrer ursprünglichen Gestaltung sowol, als auch in ihren nachfolgenden Modificationen, soweit diese eben noch der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik angehören, vorbehalten.

Wir charakterisirten im ersten Theile dieses Unternehmens die scotistische Doctrin als eine solche, die der im Thomismus vollzogenen Vermittelung zwischen Glauben und Wissen als kritisches Correctiv sich gegenüberstellte, vermöge dieser kritischen Opposition aber einen Zersetzungsproceß der mittelalterlichen Scholastik einleitete, der im Laufe des 14. Jahrhunderts immer weiter vorschritt, und in rascher Folge bei zwei entgegengesetzten Extremen anlangte, als deren eines wir den Occamismus, als das andere derselben den Averroismus der Paduaner Schule zu erkennen haben. Alle weiter noch nachfolgenden restaurativen Bestrebungen der mittelalterlichen Scholastik reduciren sich auf das Bemühen einer Zurückdrängung dieser beiden einander entgegengesetzten Richtungen; das naturgemäße Resultat dieses Bemühens war die Retablirung des Thomismus im Laufe des 15. Jahrhunderts, welcher sodann auch im 16. Jahrhundert zur theologischen Unterlage der katholischen Restauration des von den Reformationsstürmen erschütterten Abendlandes gemacht wurde, ohne daß er jedoch als exclusiv herrschende theologische Richtung sich zu begründen, und dem allmälig immer weiter greifenden Abgehen und Hinausschreiten über den Denkstandpunkt und die Auffassungsweisen der peripatetischen Scholastik zu wehren vermocht hätte.

Der realistische Empirismus der peripatetischen Scholastik war in der thomistischen Doctrin mit einem speculativen Elemente vergesellschaftet, welchem der antispeculative Duns Scotus ein intellectualistisches substituirte. In diesem fanden jedoch Solche keine Befriedigung, welche durch den Einfluß des Duns Scotus von dem speculativen Morphologismus der Thomistik sich hatten abdrängen lassen, und nunmehr den Ersatz dafür in einem Elemente intuitiver Vernunfterkenntniß suchten, mittels dessen sie dem scholastischen Peripatetismus eine gewisse christliche Tiefe eingeisten wollten, und damit sich einigermaßen den Mystikern näherten. Merkwürdiger Weise vergesellschaftete sich diese ihre Hinneigung zur Mystik mit einer besonderen Hochhaltung des Averroes als hervorragendsten Auslegers des Aristoteles; natürlich faßten sie ihn in einer der christlichen Denkart möglichst zusagenden Weise auf, und setzten die offenbar widerchristlichen Anschauungen des Averroes, so weit sich dieselben nun einmal nicht in Abrede stellen ließen, auf Rechnung der Unzureichendheit der sich selbst überlassenen natürlichen Denkvernunft, als deren specifischen Vertreter sie Averroes ansahen. Repräsentanten dieser Richtung sind

Petrus Aureolus und Johann von Baconthorp. Zum ungeschminkten Averroismus sich zu bekennen und dessen Dissens mit dem christlichen Glaubensbewußtsein offen und rückhaltlos auszusprechen, blieb einem Johannes de Janduno vorbehalten, der wenn auch nicht für den Urheber, so doch gewiß für einen Hauptvertreter des Satzes: daß etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, zu gelten hat. Obwol dem cisalpinischen Europa angehörig, hängt Jandunus geistig bereits mit der Paduaner Schule zusammen, deren Aristotelismus ganz und gar auf das Studium des Averroes gestellt war, und von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herab in Norditalien dominirte. Theologische Bestreiter des Averroismus der philosophischen Paduaner Schule waren die beiden Augustiner Eremiten Gerard von Siena und Gregor von Rimini, auf welche in der nächstfolgenden Abtheilung dieses Werkes des näheren die Rede kommen wird.[1]

Zu denjenigen, welche durch den Einfluß der scotistischen Lehre sich vom speculativen Morphologismus der thomistischen Doctrin hatten abdrängen lassen, gehört auch Durand von Saint-Pourçain, dessen Bestrebungen sich indeß in einer ganz anderen Richtung, als jene der christlichen Averroisten bewegten, mit Ausnahme dessen, daß auch er dem speculativen Verstande einen intuitiven Seelensinn substituirte, dessen Apperceptionen er jedoch durchaus auf das Wirkliche als solches beschränkte, und demzufolge an die Stelle des empiristischen Intellectualismus des Duns Scotus den Empirismus der psychischen Sensation treten ließ. Indem er der speculativen Apprehension des Thomismus die psychische Apperception substituirte, leitete er jene Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes ein, vermöge welcher die menschliche Realerkenntniß nicht mehr, wie bei Thomas, eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, sondern ein bloßes Erscheinen des erkannten Objectes im erkennenden Subjecte bedeutet; im Denken desselben unterliegt es sodann jener logistischen Verarbeitung, vermöge welcher es zu einem geistig oder intellectiv Erkannten werden soll. Das Object dieser Erkenntniß ist und bleibt aber immerfort das Wirkliche als solches in seiner Besonderheit und Singularität, der

[1] Ueber den Endausgang des Paduaner Averroismus und die Retablirung des Thomismus in Norditalien vgl. unsere Schrift: Die averroistische Richtung in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters (Wien, 1881) S. 126 ff.

Allgemeingedanke ist nur das Vehikel der rationalen Erfassung des Singulären. Wir haben es also hier nicht mit einer intuitiven Vernunft, wie bei den vorerwähnten christlichen Averroisten, sondern lediglich mit einem ratiocinativen Seelensinn zu thun, der von einem gemeinen Empirismus sich nur dadurch unterscheidet, daß es dem Durand um einen wirklichen Vernunftbegriff der Sache zu thun ist. Durand hält nämlich im Gegensatze zu Duns Scotus an dem thomistischen Begriffe der Seele als reinem Formwesen fest, und findet in diesem das Mittel, sich über dem Bereiche jenes denkrohen Empirismus zu behaupten, zu welchem Occam infolge dessen herabsinken mußte, daß er die Existenz der Seele als einer immateriellen Wesensform für philosophisch unerweisbar erklärte. Das, was einem Occam am Menschen rationell erfaßbar war, ist kaum mehr als der averroistische sinnliche Individualmensch, welchen Averroes zum Vehikel und Instrumente des in ihm und durch ihn denkenden allgemeinen numerisch Einen Menschenintellectes macht; diesen allgemeinen Intellect verwarf Occam natürlich als Chimäre, somit verblieb ihm nichts anderes als ein aller ideologischen Elemente barer Empirismus, dem er allerdings durch seine mit Vorliebe betriebenen logischen Studien einen denkhaften Inhalt zuzuwenden bemüht war.

Der denkrohe Empirismus Occam's und der pantheistisch-naturalistische Dualismus des Averroismus repräsentiren die beiden einander entgegengesetzten Extreme, in welche die Entwickelung des gegen den speculativen Morphologismus der thomistischen Doctrin sich sträubenden mittelalterlichen Peripatetismus in raschem Progresse auslief. Dieser Entwickelungsverlauf bedeutete die Auflösung und Zerreißung der harmonisirenden Vermittelungen der thomistischen Doctrin in den Bestimmungen der Verhältnisse des Leiblichen zum Seelischen, des Natürlichen zum Übernatürlichen, des kosmischen Seins zum göttlichen, und der diese allgemeinen Verhältnißbestimmungen reflectirenden Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit, Göttlichem und Menschlichem in der Person Christi, im gottmenschlichen Organismus der Kirche und in Art und Form der durch die Kirche administrirten christlichen Heilsvermittelung. Kein Zweifel, daß dieser Entwickelungsverlauf auch in einer inneren Wechselbeziehung stand zu den Vorgängen im allgemeinen kirchlichen Zeitleben, in den hiebei zutage tretenden Anschauungen über das Verhältniß der Kirche zur menschlichen Gesellschaft, des Sacerdotium zum Imperium,

der kirchlichen Macht zur weltlichen, des Papstthums zum Kaiserthum, sowie über die innerkirchlichen Verhältnisse in Bezug auf die Lehrauctorität und administrative Gewaltfülle des Papstes, des Hortes und Repräsentanten der kirchlichen Einheit. An den Averroismus hatte sich bereits während des 13. Jahrhunderts ein gegen die maßgebende Auctorität der kirchlichen Theologie reagirendes Laienthum als einen Hort geistiger Unabhängigkeit und Selbständigkeit in Sachen der philosophischen Erkenntniß und der allgemeinen Auffassung der Weltdinge mit Zähigkeit angeklammert, und es bedurfte wiederholter kirchlicher Censuren der aus Averroes gezogenen widerchristlichen Sätze, um jene widerchristliche Strömung eines emancipirten freiweltlichen Denkens zurückzudrängen. Im 14. Jahrhundert stieg Averroes als hervorragendster Erklärer des Aristoteles zu einem höheren Ansehen empor, als er im 13. Jahrhundert besessen hatte; in dem Grade, als die Überzeugung durchgriff, daß die aristotelische Weltlehre mit der christlich-supranaturalen Weltanschauung sich nicht in Einklang bringen lasse, wurde man auch geneigt, nicht den heiligen Thomas von Aquino, sondern den Averroes für den richtigen Interpreten des heidnischen Weltweisen zu halten, der aber dessenungeachtet als specifischer Repräsentant der natürlichen Denkvernunft seine hergebrachte Auctorität in den philosophischen Schulen behauptete, während die Theologen sich darauf angewiesen sahen, sich auf irgend eine Weise mit Averroes zurechtzusetzen, oder indem sie dies verschmähten, auch die philosophische Auctorität des Aristoteles in Frage stellten, und seiner Philosophie nur als Mittel der Schulung im Gebrauche der menschlichen Denkvernunft die herkömmliche Geltung zugestanden. Zu den Theologen ersterer Classe sind Aureolus und Baconthorp, zu jenen letzterer Art theilweise schon Durand, vollständig aber Occam zu rechnen. Jandunus, welcher die averroistischen Lehren über die Weltewigkeit und über den allen Menschenindividuen gemeinsamen Einen Intellect als denknothwendiges Ergebniß der philosophischen Forschung ansah, verwies die ihnen entgegengesetzten Lehren der kirchlichen Theologie in den Bereich einer über das natürliche Vernunftvermögen schlechthin hinausgerückten mystischen Transscendenz, auf deren Gebiet sie sich den zur übernatürlichen Intuition Entrückten bewahrheiten, während sie ohne solche Intuition einfach im Glauben als wahr festzuhalten seien; da aber auf diesen Glauben die Seligkeitshoffnung des Christen gestützt sei, die sich auf keinem anderen Wege verbürgen oder erweisen lasse, so

müsse der natürlichen Vernunft entgegen an den das kirchliche Glaubensbewußtsein formulirenden Dogmen der Kirche festgehalten werden. Die Hinaufrückung des christlich-theologischen Denk- und Bewußtseinsinhaltes in die dem natürlichen Vernunfterkennen schlechthin unerreichbaren Regionen mystischer Transscendenz zog die Verweisung der Kirche auf das rein innerliche Gebiet ihrer mystischen Heilswirksamkeit als natürlichen praktischen Folgesatz nach sich; die durch den natürlichen Weltverstand zu ordnenden Angelegenheiten der bürgerlichen Rechtsgesellschaft erschienen hiemit der unmittelbaren Jurisdiction der Kirche entrückt und unter die Leitung der weltlichen Herrscher und Obrigkeiten als der allein zuständigen Ordner des bürgerlichen Rechtslebens gestellt zu sein. Der von Marsilius von Padua in Gemeinschaft mit Jandunus verfaßte Defensor pacis[1] ging noch weiter und schrieb den christlich-gläubigen weltlichen Herrschern auch das Recht zu, die Angelegenheiten der äußeren kirchlichen Societät zu ordnen, Bischöfe ein- und abzusetzen; da alle Bischöfe an sich im Range gleich seien, so können die Rang- und Machtunterschiede unter ihnen nur vom Willen des Kaisers als oberstem Schirmherrn der Christenheit abhängen, dem auch zustehe, den obersten unter ihnen, den Papst zu erwählen, allgemeine Concilien zu berufen und nach seinem Ermessen zu leiten. So schlug die mittelalterliche Idee vom päpstlichen Schiedsrichteramte in den öffentlichen Angelegenheiten der christlichen Staaten und Völker, welches noch Papst Bonifaz VIII auszuüben bemüht gewesen war, in die direct entgegengesetzte Idee einer kaiserlichen Oberherrschaft über die Gesammtkirche und deren geistliche Leiter und Machthaber um. Aber auch die innerkirchliche Ordnung war durch jenen falschen Mysticismus im Principe negirt, da die christliche Erleuchtung, auf welche sich jener alle rationale Vermittelung ausschließende Mysticismus berief, den menschlichen Trägern der kirchlichen Auctorität gegenüber auf eine unmittelbare göttliche Quelle zurückgeführt wurde. So sehen wir in der That die mit der päpstlichen Auctorität zerfallenen Franciscaner-Zelanten, einen Michael von Cesena, Ubertin von Casale, Wilhelm von Occam, im Bunde mit Marsilius und Jandunus um den Kaiser Ludwig den Baier geschaart, und die Päpste (speciell Papst Johann XXII) sogar der Irrlehre beschuldigen.[2] Gegenstand der Beschuldigung war die

[1] Vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 545 ff.

[2] Über die von den Franciscaner-Zelanten dem Papste Johann XXII aufgebürdeten Irrthümer vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 514 ff., 524 ff.

Weigerung Johann's XXII, die Behauptungen der Franciscaner-Zelanten betreffs der absoluten Armuth und Besitzlosigkeit Christi und der Apostel, deren Nachahmung die Zelanten als streng verbindliche Satzung des Franciscanerordens angesehen wissen wollten, als richtig gelten zu lassen; dieser Beschuldigung fügte Occam noch die andere bei, Johann XXII habe in einer Predigt vom Jahre 1331[1] gelehrt, daß vor dem letzten Gerichte weder die Heiligen zur Anschauung Gottes gelangen, noch die Verdammten ihre ewigen Strafen zu leiden haben werden.

Diese letztere Ansicht Johann's wurde auch von den Theologen der Pariser Universität, darunter Durand von Pourçain, mit einem entschiedenen Tadel belegt, der seinerseits dem König Philipp VI Anlaß gab, gegen den Papst in rohen Formen aufzutreten.[2] Sollten die hierauf bezüglichen Angaben des Pierre d'Ailly unrichtig sein,[3] so ist es doch Thatsache, daß der Anfang der Demüthigungen des weltgebietenden mittelalterlichen Papstthums von einem französischen Könige ausgegangen war, von Philipp IV, der im Jahre 1303 unter den schwersten Anschuldigungen gegen den von ihm leidenschaftlich gehaßten Bonifaz VIII mit Zustimmung der Stände seines Reiches an ein allgemeines Concil appellirte. Auch der geistliche Stand ließ sich durch den Druck der königlichen Gewalt beugen, und stimmte dieser Appellation zu; selbst unter den römischen Cardinälen wurden einige dafür gewonnen. Der bald darauf erfolgende Tod des Papstes machte die Appellation gegenstandlos; sein Nachfolger Benedict XI empfand aber das Vollmaß der Folgen, welche diese Schädigung des päpstlichen Ansehens in Rom selber herbeigeführt hatte, und sah sich veranlaßt, Rom zu verlassen; auch lag ihm König Philipp mit dem erneuerten Begehren nach einem allgemeinen Concil an, auf welchem Bonifaz VIII als Ketzer verdammt werden sollte. Der rasche und befremdlich auffallende Tod Benedict's XI (zu Perugia, 7. Juli 1304) machte eine neue Papstwahl nothwendig, welche auf einen außerhalb

---

[1] Es sind eigentlich drei Predigten, in welchen Papst Johann dieser Ansicht Ausdruck gab; eine erste hielt er im Advent 1329, eine zweite am Feste Allerheiligen 1331, eine dritte am Vorabend des Epiphaniefestes 1332. Siehe Baluze, Vitæ Paparum Avenionensium (1693) Tom. I, ad Notas p. 788.

[2] Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 523.

[3] Vgl. Christophe, Gesch. des Papstthums im 14. Jahrh. (übersetzt von Ritter, Paderborn 1853) II, S. 23.

des Cardinalscollegiums stehenden Mann, den Erzbischof von Bordeaux (Bertrand d'Agout) fiel. Mit Clemens V (1305 bis 1314), der a. 1309 Avignon zu seinem Sitze wählte, begann das sogenannte babylonische Exil der Päpste, welche in das Machtbereich des französischen Königthums gerückt, die Unabhängigkeit ihrer universalkirchlichen Stellung nicht aufrecht zu halten im Stande waren. Es gelang Clemens V, den Plan Philipp's IV, seinem Bruder Karl von Valois die deutsche Kaiserwürde zuzuwenden, zu vereiteln; dem Andringen des Königs auf Ächtung des Andenkens Bonifaz VIII wußte er nur durch das Anerbieten, die Anklagen gegen Bonifaz auf einem allgemeinen Concil unparteiisch prüfen zu lassen, auszuweichen. Das Concil von Vienne (1311) entschied, daß die Rechtgläubigkeit des Papstes Bonifaz VIII und die Rechtmäßigkeit der bei Lebzeiten seines zurückgetretenen Vorgängers Cölestin V vorgenommenen Wahl desselben zum Papste nicht angefochten werden könne; ebenso wurden die schmachvollen Anklagen, welche Philipp's Kanzler Nogaret gegen die sittliche Lebensführung des verstorbenen Papstes vorbrachte, zurückgewiesen. Dagegen mußte Clemens V sich dazu verstehen, die Bullen Bonifaz VIII: Clericis laicos[1] und Unam sanctam[2] zu annulliren, und den König von der Mitschuld an der von Nogaret gegen Bonifaz in Anagni geübten Gewaltthat freizusprechen.

Wie Philipp IV dem Papste Bonifaz gegenüber, so appellirte Ludwig der Baier gegenüber dem Papste Johann XXII (1316—1334) an ein allgemeines Concil. Das heillose Zerwürfniß mit dem deutschen Kaiser Ludwig schleppte sich auch noch unter Johann's Nachfolgern Benedict XII (1334—1342) und Clemens VI (1342—1352) fort. Johann XXII war das Schiedsrichteramt in der zwiespältigen deutschen Königswahl zugefallen; beide Gewählte, Friedrich von Österreich und Ludwig der Baier hatten sich an ihn gewendet. Da er aber nicht Herr der Lage in Italien zu werden vermochte, und an der Macht des französischen Königs seinen Rückhalt zu suchen hatte, so war er in vorhinein nicht in der Lage, das Amt des Schiedsrichters mit vollkommener moralischer Unabhängigkeit auszuüben; die durch die Franciscaner-Zelanten heraufbeschworenen Wirren thaten das ihrige hinzu, sein geistliches Ansehen zu schädigen. Sein Nachfolger Benedict XII war zweimal nahe daran, mit König Ludwig sich vollkommen auszusöhnen,

[1] Inhalt dieser Bulle bei Christophe S. 77.

[2] Siehe Christophe S. 102.

wurde aber beidemale durch die Machinationen Philipp's VI, in dessen politisches Concept diese Aussöhnung nicht paßte, wieder davon abgebracht. Die Folge davon war der von den Kurfürsten des deutschen Reiches zu Rense 1338 gefaßte Beschluß, der allerdings bei der Zerrissenheit des deutschen Reiches praktisch zunächst nichts am Verhältniß des deutschen Königthums zum Papstthum änderte. Die Haltungslosigkeit Ludwig's trug das ihrige dazu bei, dem Papste Clemens VI die Sorge um die Erwählung eines neuen deutschen Königs aufzudrängen, als welcher nach des Papstes Wunsch eben wieder zu Rense 1346 Karl, der Sohn des Königs Johann von Böhmen und Enkel Heinrich's VII des Luxenburgers, gewählt wurde. Das Hinscheiden Ludwig's des Baiers, der rasch nachfolgende Tod des dem Kaiser Karl IV gegenüber gestellten Gegenkönigs Günther von Schwarzburg, gaben der Sachlage für den Moment eine den Wünschen und Ansprüchen des Papstthums vollkommen entsprechende Gestaltung; ja noch mehr, die Zeit feindseliger Spannung zwischen Papstthum und Kaiserthum war mit dem Tode Ludwig's für immer vorüber. Damit war indeß nicht eine Errungenschaft des Papstthums, sondern einfach nur eine bedeutsame Änderung in den allgemeinen Zeitverhältnissen constatirt, vermöge welcher die Gefährdung der Kirche nicht mehr von Seite der kaiserlichen Machtansprüche, sondern weit eher von Vorgängen und Zuständen innerhalb der kirchlichen Gesellschaft selbst, sowie von der Erstarkung des nationalen Königthums und der successiv sich immer mehr entwickelnden Idee der staatlichen Souverainetät zu besorgen war.

Die aus dem Schoße der christlichen Gesellschaft selbst auftauchende Gefahr, welche im 14. Jahrhundert der christlich-kirchlichen Gläubigkeit drohte, war schon von den auf dem Viennenser Concil versammelten Kirchenhäuptern erkannt worden; sie bestand in jenem falschen Spiritualismus, dessen theoretischer Hauptsatz, das Verhältniß der intellectiven Menschenseele zum zeitlichen Erdenleibe betreffend, auf jenem Concil förmlich verurtheilt worden war. Das Concil definirte, daß die intellective Seele vere und per se forma corporis humani sei, und erklärte die entgegengesetze Behauptung als irrig und der katholischen Lehre zuwider. Diese Behauptung soll von Schülern des Franciscaner-Zelanten Peter Johann Olivi vertreten worden sein, und steht in einem inneren Zusammenhange mit verschiedenen anderen Behauptungen, welche Olivi und seinen

Anhängern zur Last gelegt wurden. Der spiritualistische Dualismus nämlich, welchem zufolge die Verbindung der Anima intellectiva mit dem tief unter ihr stehenden Leibe möglichst lose gefaßt werden sollte, war der theoretische Rückhalt jenes ascetischen Rigorismus, welchen jene Zelanten als Gesetz evangelischer Vollkommenheit ansahen und als Richtmaß an die Zustände der damaligen Kirche anlegten. Daraus erklären sich die in Zelantenkreisen üblichen Klagen über die Verweltlichung der Kirche im allgemeinen, über das Verderbniß der römischen Kirche im besonderen, die Anstreitung des Character indelebilis der priesterlichen Weihe, sowie der Zweifel, ob schon den Kindern durch das Taufsacrament eine Heiligungsgnade mitgetheilt würde. Olivi's Postilla super Apocalypsin enthielt Sätze, welche jenen Joachim's von Flora nicht unähnlich waren; 60 daraus gezogene Sätze wurden 1326 durch Papst Johann XXII verdammt,[1] zugleich auch die Gebeine des Verfassers aus dem zum Gegenstande der Volksverehrung gewordenen Grabe desselben herausgenommen und öffentlich verbrannt. Diesem Vorgange folgte der Bruch des Franciscanergenerals Michael de Cesena mit dem Papste und die Flucht Cesena's mitsammt Occam zu Ludwig dem Baier.

Fragt man nach dem philosophischen Rückhalte der Bestreitung der kirchlich-theologischen Lehre von der Anima intellectiva als Wesensform des menschlichen Leibes, so sieht man sich fast unabweislich auf Averroes als denjenigen hingewiesen, an dessen Anthropologie sich jene Bestreitung anlehnte. Wir werden die Belege hiefür in den nächstfolgenden Abschnitten bringen, woselbst auch erhellen wird, daß die Ablehnung des falschen averroistischen Realismus diejenigen, welche nicht einfach auf Duns Scotus oder Thomas Aquinas zurückgehen wollten, in die Bahnen eines subjectivistischen Empirismus drängen mußte, welcher entweder, wie bei den Mystikern, jener der psychisch-religiösen Erfahrung, oder wie den auf dem Gebiete der scholastischen Peripatetik Verharrenden, jener der sinnlichen äußeren Erfahrung war. Über diese Gegensätze war im Entwickelungsgange der nachscotistischen Scholastik nicht hinauszukommen, und es verblieben für eine Erneuerung und tiefere Selbstfassung der kirchlichen Schulwissenschaft nur die zwei im 15. Jahrhundert betretenen Wege übrig: nachmalige Recollection derselben im Geiste dessen, in welchem die

[1] Siehe Baluzzii Miscellanea I, p. 213.

mittelalterliche kirchliche Schulwissenschaft während des 13. Jahrhunderts culminirte, oder Befruchtung derselben mit neuen Denkelementen, welche sie in der einen oder anderen Weise über den Denkstandpunkt des mittelalterlichen scholastischen Peripatetismus hinausführen mußten.

Wir wollen hier schließlich noch die nöthigen biographischen und literargeschichtlichen Notizen über die literarischen Repräsentanten der nachscotistischen Theologie bringen, mit welchen wir uns in diesem Buche des näheren zu befassen haben werden, und als welche Aureolus, Baconthorp, Durand von Saint-Purçain und Occam zu bezeichnen sind. Die Lebensumstände des Petrus Aureolus liegen sehr im Dunklen. Weder das Jahr seiner Geburt, noch sein Todesjahr sind bekannt; die herkömmliche Angabe, daß er zu Verberie an der Oise in der Picardie geboren sei, wurde neuestens[1] der Gallia christiana gegenüber in Abrede gestellt und Toulouse als sein Geburtsort bezeichnet. Daß er dem Franciscanerorden angehörte, ist außer von Oudin[2] von niemand bestritten worden,[3] und ist an sich höchst wahrscheinlich, da er ausnahmslos als Schüler des Duns Scotus in dessen Pariser Epoche bezeichnet wird. Eben so gewiß ist es, daß er c. a. 1312 selbst an der Pariser Universität lehrte. Die beiden weiteren Angaben aber, er sei im Jahre 1321 auf den erzbischöflichen Stuhl von Aix erhoben worden und am 27. April 1322 gestorben, sind in neuerer

[1] Siehe Nouvelle biographie générale (Paris 1855) Tome III, Artikel Auriol.

[2] Scriptt. eccl. III, p. 847 ff.

[3] Quidam Oudinus — heißt es in der Bibliotheca Franciscana des Johannes a Sancto Antonio (Madrid 1732) II, p. 435 — præsumtuose ut hæreticus loquens omnia prædicta alteri Petro invite tribuit, quasi vera non esset senilis Hispanorum sententia: Ay muchos Pedros Fernandez en el mundo. „Stant," inquit, „contra me omnes, qui de Petro Aureolo scripserunt, ego contra omnes paratus tamen mutare sententiam, dum quis probaverit, duos eodem tempore fuisse Petros Aureolos de Verberia ambos theologos, alterum Franciscanum, alterum ex Ordine Vallis Scholarium. Probatur fuisse ex Ordine Vallis Scholarium authentico testimonio, quod exstat sæculo sexto Historiæ Universitatis Parisiensis ad annum 1332 etc." Hæc oscitanter scripsit; tomo enim 2 laudatæ Historiæ Universitatis Parisiensis in catalago illustrium academicorum hæc habentur: „Reperio et alium ejusdem cognominis, sed Ordinis Vallis Scholarium, qui cum aliis doctoribus a Philippo Valesio advocatis interfuit determinationi de visione beatifica apud Vincennas anno 1332. Alium dico; nam Petrus Aureoli seu de Verberia Picardus Franciscanus fuit factus Aquensis Archiepiscopus anno 1331." Hæc ibi, et hæc sufficiant, nisi nodum velis quærere in scirpo.

Zeit seit Oudin fast ausnahmslos abgewiesen worden; nur die Nouvelle Biographie générale hält an der Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Aix a. 1321 fest,[1] nimmt aber an, Aureolus habe dieser Würde wieder entsagt, um ganz und ausschließlich seinen Studien leben zu können. Oudin sucht zu beweisen, daß die Annahme, Petrus Aureolus sei a. 1320 Erzbischof von Aix geworden, auf einer Verwechslung desselben mit Petrus de Prato (Pierre Després) beruhe, welchen Johann XXII in dem genannten Jahre zum Erzbischof von Aix, und weiter zum Cardinal und Bischof von Präneste gemacht habe. Eben hieraus folgert Oudin ferner, daß die angebliche Cardinalswürde des Aureolus in das Reich der Fabeln zu verweisen sei, die übrigens schon Wadding[2] angezweifelt hatte, Johannes a Sanct Antonio aber durch eine Reihe von Zeugnissen zu erhärten sucht. Daß Aureolus nicht bereits a. 1321 gestorben sein könne, wird auch von Johannes a Sancto Antonio entschieden festgehalten, der ihn um das Jahr 1330 im Zenith seines Wirkens und Ruhmes erblickt; nach Dutems[3] ist der Tod des Aureolus nicht vor a. 1345 anzusetzen. Aureolus, welchem das Ehrenprädicat Doctor facundus attribuirt wurde, trat in die Fußtapfen seines Lehrers als begeisterter Vorkämpfer der Immaculata Conceptio, die er in einer Reihe von Schriften vertrat.[4] Auch an der Streitfrage über das Armuthsgelübde des Franciscanerordens betheiligte er sich durch eine ungedruckt gebliebene Abhandlung.[5] Großer Beliebtheit erfreuten sich seine kurzgefaßten Glossen zur gesammten Bibel, welche im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts eine Reihe von Druckauflagen erlebten.[6] Diesem Breviarium Bibliorum ging ein Compendium Theologiæ zur Seite.[7]

---

[1] Unter Berufung auf Cäsar Nostradamus, Histoire de Provence. Lyon 1624.

[2] Annales Minorum ad anno 1316.

[3] Le clergé de France, ou tableau historique et chronologique des archevêques, évêques, abbés et abbesses du royaume. Paris 1774 f.

[4] Drei dieser Schriften erschienen in einen Band vereinigt a. 1489 im Drucke (siehe Bibliotheca Franciscana II, p. 434). Dazu als vierte: Sermones de immaculata conceptione beatæ Virginis (gedruckt zu Toulouse 1514).

[5] Tractatus de paupertate et usu paupere rerum. Siehe Bibl. Franc. II, p. 435.

[6] Commentaria super universa Biblia. Auch unter dem Titel: Breviarium Bibliorum. Paris 1508, 1565, 1613, 1685; Straßburg 1514; Venedig 1508, 1571; Rouen 1596, 1649; Löwen 1647.

[7] Compendium Theologiæ in octo libros distributum (ungedruckt).

Als seine beiden Hauptschriften, aus welchen auch in diesem Buche die Darstellung seiner Lehre geschöpft ist, sind sein Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und seine Quodlibetica anzusehen, welche mit dem Commentar vereiniget in einer durch seinen Ordensgenossen, den Cardinal Constantinus Sarnanus, veranlaßten Druckausgabe erschienen sind.[1]

Johann von Baconthorp (Joannes Baconis), nach seinem Geburtsorte Baconthorp in Norfolkshire zubenannt, gehörte dem Carmeliterorden an, und erwarb sich in Paris durch seine Lehrthätigkeit den Ehrennamen Doctor resolutus; gleich Aureolus stützte er sich in der Auslegung des Aristoteles auf Averroes, dessen Lehren er so geschickt zu deuten und zu verwerthen wußte, daß er für den hervorragendsten Averroisten seines Jahrhunderts galt — ein Lob, welches ihm noch am Ende des folgenden Jahrhunderts durch das Urtheil des Augustinus Niphus bestätiget wurde. In seine englische Heimat zurückgekehrt (a. 1329) wurde er zum Provincial der englischen Provinz seines Ordens erwählt. Er starb a. 1346, und hinterließ zahlreiche Schriften, von welchen einige, nämlich sein Commentar zu den Sentenzen, die Quodlibetica, ferner das Compendium legis Christi und Compendium vitæ christianæ im Drucke erschienen. Seine ungedruckt gebliebenen Schriften verbreiten sich über das Gesammtgebiet der scholastisch-theologischen Gelehrsamkeit; er commentirte die meisten Schriften des Aristoteles,[2] sämmtliche

[1] Beide Werke erschienen zusammen in zwei Foliobänden. Dem ersten Bande, der den Commentar zum ersten Buche der Sentenzen enthält (Rom 1596) und aus der Vaticanischen Druckerei hervorging, ist eine Widmung des Herausgebers an Papst Clemens VIII vorausgeschickt. Der Herausgeber rechtfertiget seine Widmung an den Papst durch das gleiche Verhalten des von ihm edirten Autors: Hoc vel Aureolus ipse suo exemplo docet, qui cum primum hæc scripsit, et qua Theologus et qua Cardinalis Joanni XXII tunc Pontifici labores suos dicandos putavit. — Der zweite Band (Rom 1605), welchen der Buchdrucker Alois Zannetti an's Licht stellte, enthält die drei übrigen Bücher des Commentars (höchst incorrect gedruckt), zusammt den Quodlibeticis (16 an der Zahl), welche sämmtlich Fragen aus dem Gebiete der Kosmologie und Psychologie behandeln.

[2] Es existiren handschriftliche Commentare Baconthorp's über folgende aristotelische Schriften: In Methaphysica Aristotelis, in Ethica, in Politica, de Anima, in Meteora, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, de sensu et sensibili, de memoria, de somno et vigilia, de longitudine et brevitate vitæ, in Physica, in Elenchos, in Topica, in Priora, in Posteriora.

Schriften des Neuen Teſtaments,[1] die Werke Auguſtin's de civitate Dei und de Trinitate, Anſelm's de incarnatione Verbi und Cur Deus homo, und faßte nebſtdem eine Reihe ſelbſtändiger Abhandlungen über beſondere Materien der Philoſophie,[2] der Theologie[3] und des kanoniſchen Rechtes ab.[4] Sixtus von Siena nennt ihn den erſten Theologen ſeines Zeitalters; noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts machte der italieniſche Carmelit Joſeph Zagaglia aus Ferrara († 1711) in verſchiedenen Schriften den Verſuch, Baconthorp's theologiſche Doctrin zu erneuern;[5] derſelbe wird wol als der letzte Vertreter des chriſtlich-theologiſchen Averroismus anzuſehen ſein. Unſerer Darſtellung der Lehren Baconthorp's ſind ſein Commentar zu den Sentenzen und die denſelben beigebundenen Quodlibetica zu Grunde gelegt.[6]

Durandus a S. Portiano, mit dem Ehrenprädicate Doctor resolutissimus geſchmückt, ſtammte aus dem Flecken Saint-Pourçain in der Auvergne. Er trat als Jüngling in das Dominicaner-Ordenshaus zu Clermont ein, ſtudirte hierauf im Kloſter Sanct Jacob zu Paris, unterzeichnete daſelbſt am 26. Juni 1303 die Adhäſionsurkunde der Pariſer Dominicaner zur Appellation Philipp's IV an ein allgemeines Concil, lehrte c. a. 1312 an der Pariſer Univerſität, wurde von da durch Papſt Clemens V nach Avignon als Lector Curiæ

---

[1] Joannes Bacho Anglicus Ord. Carmel. . . . in exponendis divinis Scripturis non ignobile nactus ingenium exposuit universum Novum Testamentum, editis more scholastico Commentariorum libris 27. Sixt. Sien., Biblioth. sanct., lib. 4.

[2] De potentiis animæ; de astrorum scientia; contra artes magicas; de sphæra judiciali; de multiplicatione specierum.

[3] De æternitate Dei; de fide et baptismate; de dignitate ecclesiæ; contra idololatriam; contra Judæos; contra vanitates sæculi; sermonum variorum libri duo; placita theologica.

[4] In canones Pontificum; Compendium jurium Carmelitarum; de jurisdictione claustralium; de paupertate Christi.

[5] Vgl. Mémoires de Trevoux 1713, p. 1661.

[6] Doctoris resoluti Joannis Bachonis Angli Carmelitæ, Theologi celeberrimi et Canonistæ præcipui Quæstiones in IV libros Sententiarum et Quodlibetales, a R. P. Jo. Chrysostomo Marasca Cremonensi, Carmelita, S. Theol. Doctore ab innumeris, quibus antea scatebant, vitiis vindicatæ, argumentis dilucidatæ etc. Ad illustrissimum et reverendissimum D. D. Jo. Garziam Millinum S. E. R. Cardinalem, Summi Pontificis Vicarium et Carmelitarum Protectorem. Cremonæ, 1618. 2 Voll. Fol.

und Magister S. Palatii berufen, a. 1318 durch Johann XXII zum Bischof von Puy-en-Velay oder Annecy berufen. Als solcher berief er a. 1320 eine Diöcesansynode nach Annecy, und vertheidigte a. 1322 mit mehreren seiner Ordensgenossen den päpstlichen Entscheid in der Frage über den wahren und eigentlichen Sinn des Armuthsgelübdes der Franciscaner. Im Jahre 1326 wurde er Bischof von Meaux, vollendete daselbst seinen Commentar über die Sentenzenbücher, und betheiligte sich a. 1329 an den Verhandlungen der französischen Bischöfe mit König Philipp VI über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, a. 1331 ff. an dem Streite über die Visio beata, in welchem er sich auf die Seite der Gegner Johann's XXII stellte. Er starb am 10. September 1334; seine Leiche wurde in der Kathedrale zu Meaux beigesetzt. Von seinen Schriften benützen wir in diesem Buche seinen Commentar zu den Sentenzenbüchern, welchen er als junger Mann begann und als Greis vollendete;[1] derselbe ist handschriftlich in Recensionen vorhanden, von welchen die erstere gegen den Willen des Autors Verbreitung fand, daher nur die letztere gedruckt wurde.[2] Der Umstand, daß dieses Werk wiederholt aufgelegt wurde und an der Universität Salamanca sogar eine eigene Lehrkanzel für Durand's Theologie bestand, beweist, wie sehr sein Werk in Achtung stand; Johannes Gerson empfahl laut dem Zeugnisse des Raphael Volaterranus[3] den Zöglingen des Navarra-

[1] Die Belege für seine langjährige Arbeit an diesem Werke finden sich im Werke selbst. Aus 4 dist. 13, qu. 3 erfahren wir, daß er als Magister S. Palatii mit demselben beschäftigt war: Nos in Curia Romana longo tempore stetimus et adhuc ibidem sumus. In 4 dist. 24, qu. 3 erwähnt er die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung in Puy-en-Velay als eine hinter ihm liegende: Secundum ordinarium antiquissimum ecclesiæ Aniciensis, cui præfuimus etc.

[2] Und zwar in mehreren Ausgaben: Paris 1508, 1515 u. ö.; Lyon 1533, 1569; Venedig 1571, 1586. Der Titel dieser letzten Ausgabe lautet: Domini Durandi a S. Portiano O. P. et Meldensis episcopi in Petri Lombardi Sententias theologicas Commentariorum Libri IV, nunc demum post omnes omnium editiones accuratissime recogniti et emendati.

[3] Raphael Maffejus aus Volterra im Florentinischen († 1521). Aus dessen Anthropologia lib. 21 wird in der dem Commentare zu den Sentenzenbüchern Durand's vorausgeschickten Biographie folgende Stelle mitgetheilt: Joannes Gerson Cancellarius Parisiensis theologis apud Navarram studentibus hujus lectionem consuluit Doctoris, ut inquit ille, resolutissimi, quique super Sententias purius et solidius conscripserit, in ea præsertim theologiæ parte, quæ inter scholasticos versatur.

collegiums in Paris vor allen anderen scholastischen Theologen insbesondere Durand. Die Ordensgenossen Durand's machten demselben zum Vorwurfe, der Lehre des Thomas Aquinas, zu der er sich ursprünglich bekannte, abtrünnig geworden zu sein;[1] ein coätaner Ordensgenosse, Durand von Orleans, auch Durand der Jüngere oder Durandellus genannt, richtete eine polemische Schrift gegen Durand den Älteren, von welcher ein Bruchstück gedruckt vorliegt.[2] Sie war nach der Heiligsprechung des Thomas Aquinas abgefaßt worden, aus deren Anlaß sich die Dominicaner zum unverbrüchlichen Festhalten an den Lehren ihres berühmtesten und größten Ordenstheologen feierlich verpflichteten. Andere sonst noch gedruckte Schriften Durand's sind: Statuta Synodi dioecesanæ Anicensis 1320 celebratæ;[3] ferner die unter Philipp VI durch den Streit der französischen Prälaten mit dem Anwalt der königlichen Rechte Pierre de Cugnières hervorgerufene Abhandlung de origine jurisdictionum, quibus populus regitur, oder Tractatus de jurisdictione ecclesiastica et legibus.[4] Handschriftlich existirt der mit Bezug auf Johann's XXII obenerwähnte Sondermeinung abgefaßte Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutæ sunt a corpore, usque unionem earum cum corporibus in resurrectione.[5] Außerdem ist Durand

[1] Durand selbst äußert sich in der Vorrede seines Werkes über die Intentionen desselben folgendermaßen: Hunc modum Deo adjuvante tenere volumus, ut nihil scribamus vel doceamus sacræ Scripturæ dissonum. Quodsi per ignorantiam vel inadvertentiam aliquid dissonum scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorum S. Scripturæ ad S. ecclesiam Romanam et catholicam pertinet, omnia opera nostra hujus libri et sequentium ejus correctioni totaliter supponimus, utpote qui a pueritia in fide et obedientia Romanæ ecclesiæ nutriti sumus, et in Romana curia in scholis S. Palatii veritatem sacræ Scripturæ docuimus, et per sedem Apostolicam ad episcopalem dignitatem quamvis immeriti promoti sumus. Modus autem loquendi ac scribendi in ceteris, quæ fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujuscunque doctoris quantumcunque celebris vel solennis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas.

[2] Siehe Echard et Quetif, Scriptt. O. P. I, p. 587 f.

[3] Abgedruckt bei O. Giffey S. J., Discours historique de la dévotion à N. D. du Puy-en-Velay (Lyon 1620).

[4] Mit anderen Tractaten ähnlichen Inhaltes zusammen gedruckt zu Paris 1506.

[5] Das Nähere über den Inhalt dieser Schrift und ihre Beurtheilung durch den Cardinal Jacob Novelli (nachmaligen Papst Benedict XII) in meiner Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 525 ff.

noch einiges andere zugeschrieben worden, über dessen Inhalt die nähere Kunde fehlt.[1]

Wilhelm von Occam, so genannt nach seinem Geburtsorte Occam in der englischen Grafschaft Surrey, wurde von dem Provinzial der englischen Franciscaner, in deren Orden er getreten war, nach Paris gesendet, um daselbst seiner wissenschaftlichen Ausbildung zu obliegen. Er vollendete seine philosophischen und theologischen Studien unter der Leitung des Duns Scotus, und trat dann selbst lehrend an der Pariser Universität auf. Eine erste literarische Kundgebung Occam's war seine Parteinahme für Philipp IV im Kampfe desselben gegen die von Bonifaz VIII beanspruchten Machtbefugnisse des Papstes in zeitlichen Dingen.[2] Die hiemit eingenommene oppositionelle Haltung gegen das Papstthum behauptete Occam weiter auch in der durch die Franciscaner-Zelanten hervorgerufenen und dauernd unterhaltenen Streitsache über das Armutsgelübde. Er unterschrieb als Vertreter der englischen Provinz seines Ordens auf dem Generalcapitel zu Perugia (1322) die von diesem adoptirte Auffassung der Streitfrage, und veröffentlichte im nächsten Jahre eine Schrift, Defensorium betitelt, gegen Johann XXII, welcher die entgegengesetzte Ansicht für die kirchlich giltige erklärte. Der Papst citirte Occam nach Avignon, und legte ihm unter Androhung des Bannes Schweigen auf. Occam hielt jedoch mit Michael von Cesena und Bonagratia von Bergamo an der zu Perugia aufgestellten Ansicht fest. Da viele Mitglieder zu ihnen standen, wurde Michael von Cesena als Ordensgeneral zur Verantwortung vor den Papst beschieden (1327); er entfloh aber, von Occam und Bonagratia begleitet, heimlich aus Avignon (1328) nach Pisa, woselbst die Flüchtlinge von dem ihrer harrenden Kaiser Ludwig empfangen wurden; Occam soll den Kaiser mit den Worten angeredet haben: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Die drei Flüchtlinge appellirten sofort in einer von ihnen gemeinsam unterzeichneten Schrift vom Papste, den sie als Ketzer erklärten,[3] an

---

[1] Quæstiones theologicæ 16 varii argumenti. — Quodlibeta 4 — Postillæ super evangelia — Sermones — Commentarius super veterem logicam.

[2] Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis et principibus terrarum commissa. Abgedr. in Goldast's Monarchia I, p. 13.

[3] Cesena begründete diese Anklage in einer besonderen Schrift vom Jahre 1331: Compendium errorum Joannis Papæ de utili dominio rerum ecclesiasticarum. Abgedr. in Goldast's Monarchia II, p. 957 ff. Dieser Schrift ließ

die allgemeine Kirche, und hielten zu dem von Ludwig eingesetzten Gegenpapste Nikolaus V. Occam hatte so viel kirchliches Gewissen, den schriftstellerischen Kundgebungen des Marsilius von Padua sich nicht unbedingt anzuschließen. Er besprach in seinem Dialogus de potestate imperiali et papali[1] die kirchliche Autorität des Papstes in mehr problematischer Weise, ohne sich entschieden auf die völlig negirende Seite zu stellen; ebenso mochte er in dem vom Standpunkte der christlich-kirchlichen Gesetzgebung höchst mißlichen Projecte des Kaisers, seinen Sohn, den Markgrafen von Brandenburg, mit der an den böhmischen Prinzen Heinrich verheirateten Margaretha Maultasch zu vermählen, nicht so weit gehen wie Marsilius, der dem Kaiser schlechtweg die Befugniß zusprach, Margaretha's Ehe zu trennen, sondern begnügte sich damit,[2] zu deduciren, daß jene Ehe als eine bloße Scheinehe anzusehen sei, wobei er aber freilich dem Kaiser das Recht zuerkannte, das der neuen Heirat entgegenstehende Ehehinderniß eines verbotenen Verwandtschaftsgrades aus selbsteigener Machtvollkommenheit zu beseitigen. Infolge seiner Flucht aus Avignon war Occam dem päpstlichen Banne verfallen. Für den nicht unwahrscheinlichen Fall, daß er den Kaiser Ludwig überlebt habe, läßt sich Wadding's Angabe,[3] er habe um die Lösung vom Banne sich beworben, ganz glaublich finden. Während ihn viele zu München in demselben Jahre wie Ludwig sterben lassen, soll er nach Wadding bis 1359 gelebt haben und in einem italienischen Kloster, in Calimola, gestorben sein.

Occam war ohne Zweifel ein Mann von bedeutender geistiger Kraft, und fand für seinen logischen Scharfsinn ein reiches Übungsfeld im Gebiete scholastisch-peripatetischer Disquisitionen. Von jenem kirchlichen Unabhängigkeitsgeiste seiner englischen Heimat beseelt, welcher in einem Robert von Lincoln und Roger Baco so mächtig sich geregt, und welchen Duns Scotus in so eigenartiger Weise mit

---

Occam a. 1333 eine weitere folgen unter dem Titel: Tractatus contra errores Joannis XXII Papæ super utili dominio ecclesiasticorum et abdicatione bonorum temporalium in perfectione status monachorum et clericorum. Goldast II, p. 1236 ff. Über den Inhalt beider Schriften vgl. Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, SS. 513 f., 515 f., 524 f.

[1] Vgl. auch seine Schrift: Super potestate summi Pontificis. — Beide Schriften abgedruckt bei Goldast, Tom. II.

[2] De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Siehe Goldast, Tom. I.

[3] Annales Minorum, ad a. 1347.

dem gesammtkirchlichen Bewußtsein zu vermitteln gewußt hatte, versuchte er auf den Wegen scharfkritischer Denkthätigkeit eine neue Begründung der kirchlich-supranaturalen Überzeugungen, von welchen er durchdrungen war; aber bei der ihm eigenthümlichen Denkrichtung konnte es kaum anders kommen, als daß in seinem Geiste die mystisch-transscendente Glaubensanschauung und das empiristische Weltbewußtsein in weitem Risse auseinanderklafften, und es ist nur zu erklärlich, daß sein überspannter ascetischer Spiritualismus unter den drängenden Einflüssen äußerer Verhältnisse und persönlicher Erlebnisse an der autoritativen zeitlich-menschlichen Repräsentation der gottgestifteten Kirche irre wurde. Ein sicheres und abschließendes Urtheil über seine geschichtliche Stellung und Bedeutung war in dem Zeitalter, welchem er angehörte, selbstverständlich nicht möglich. Den einen galt er als ehrwürdiger Begründer (Venerabilis inceptor) einer von vorurtheilsvollen Fictionen freien Auffassung der kirchlichen Heilswahrheit, und zufolge seiner Denkschärfe als Doctor singularis; andere aber fühlten und abstrahirten sich aus seinen persönlichen Erlebnissen, daß die mit seinem Empirismus sich vergesellschaftenden skeptischen Tendenzen zusammt dem Vertrauen auf die Kraft der natürlichen Vernunft auch die Sicherheit des kirchlichen Glaubensbewußtseins selber gefährdeten. Es ist immerhin bemerkenswerth, daß mit Ausnahme seiner oben erwähnten kirchenpolitischen Schriften, welche in protestantisch-polemischem Interesse zu Anfang des 17. Jahrhunderts durch Goldast neu hervorgezogen und allgemeiner zugänglich gemacht wurden, kaum eine seiner übrigen theologischen Arbeiten, die gegen das Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt worden waren, nach a. 1500 einen Neudruck erlebte. Wenn sie bis dahin noch immer ein unmittelbares Interesse vieler für sich in Anspruch nahmen, so war mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts Occam's Zeit entschieden vorüber; man erkannte in ihm den Hauptrepräsentanten der völligen inneren Selbstzersetzung der scholastischen Scienz, deren Restauration nur durch Zurückgehen auf die ihm vorausgegangenen großen Lehrer aus der Zeit des noch ungebrochenen kirchlichen Lebensgedankens sich vollziehen ließ. Unter Occam's systematisch-theologischen Schriften, ist als Hauptwerk sein Commentar zu den Sentenzenbüchern[1]

[1] Lyon 1495. — Voraus ging Comm. in I libr. Sentt., 1483. (Dieser erste Theil der Werkes ist nämlich durchgearbeiteter und umfangreicher als die drei übrigen Theile, und schien dieselben zu ersetzen, daher man sich zuerst mit demselben allein begnügte und ihn erst später der Vollständigkeit wegen mit den drei übrigen Theilen zusammen druckte.)

zu nennen; daran reihen sich sein Centilogium theologicum,[1] seine Quodlibetica[2] und der Tractatus de Sacramento Altaris.[3] Eine bedeutende Stelle in der Entwickelungsgeschichte der mittelalterlichen Scholastik nehmen seine der Logik gewidmeten Arbeiten ein: Summa totius Logicæ;[4] Major summa logicæ;[5] Expositio aurea super totam artem veterem.[6]

Charakteristisch ist, daß die Mehrheit der Drucke der logischen Schriften Occam's Norditalien angehört, wo bis dahin das Studium der averroistischen Philosophie lebhaft betrieben worden war; ohne Zweifel begann man daselbst, nachdem das philosophische Ansehen des Averroes zu sinken begonnen hatte, in jenen Kreisen, in welchen man von der averroistischen Interpretation des Aristoteles nicht zur thomistischen zurückkehren wollte, für Occam's logische Schriften aus dem Grunde sich zu interessiren, weil Occam mit dem Averroisten Marsilius von Padua auf dem Gebiete kirchlich-politischer Anschauungen sich geistig begegnet hatte, und weil sich überdies Occam durch eine nicht zu verkennende verwandtschaftliche Beziehung seiner Anschauungen über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung zu jenen des in den erwähnten Kreisen hochgehaltenen Jandunus[7] empfahl. — Schließlich ist noch ein Commentar Occam's über die Aristotelischen Physica zu erwähnen, der gleichfalls, nachdem er zuerst in Straßburg 1491 gedruckt worden war, im nächstfolgenden Jahrhundert in Italien[8] eine neue Auflage erlebte, ja sogar im 17. Jahrhundert von einem Ordensgenossen Occam's nochmals edirt wurde.[9]

---

[1] Mit dem vorigen Werke in einem Bande zusammen gedruckt.

[2] Paris 1487; Straßburg 1491.

[3] Straßburg 1491; Paris 1513; Venedig 1516. Vgl. hiezu Rettberg Occam und Luther, in den Theolog. Stud. u. Krit. 1839, S. 69 ff.

[4] Paris 1488; Bologna 1498.

[5] Venedig 1508, 1522, 1599. Diese Ausgaben sind übrigens nur spätere, erweiternde Überarbeitungen des vorigen Werkes; vgl. Prantl, Gesch. d. Logik III. S. 329, Anm. 740.

[6] Bologna 1496. Das Nähere über die Beschaffenheit dieser Druckausgabe bei Prantl a. a. O., Anm. 739.

[7] Vgl. hierüber meine Abhandlung: Averroistische Richtung u. s. w. S. 104 u. 106.

[8] Venedig 1508.

[9] Philosophia naturalis Guillielmi Ocham. Rom 1637. 4. Der Herausgeber ist der Minorit Bonaventura Theulus aus Velletri; vgl. über denselben Biblioth. Francisc. I, p. 240.

Zweites Capitel.

Die theologische Denkauffassung der nachscotistischen Scholastik und der darin sich ausprägende allgemeine Denkhabitus derselben.

Die nachscotistische Scholastik macht sich als eine in sich abgeschlossene Entwickelungsphase der mittelalterlichen Scholastik kenntlich durch gewisse, theils denkverwandtschaftliche, theils gegensätzliche Beziehungen ihrer Vertreter zu einander auf dem Gebiete anthropologischer und erkenntnißtheoretischer Anschauungsweisen, deren Hervortreten auf Grund geschichtlich gegebener Verhältnisse und Anknüpfungspunkte mit der objectiven Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit eines geschichtlichen Processes sich vollzieht. Diese Anschauungsweisen stehen in einer inneren Wechselbeziehung zu den ihnen entsprechenden Auffassungen des Wesens und Objectes der Theologie, so zwar, daß der theologische Gedanke eben so sehr durch die philosophische Denkauffassung, als umgekehrt diese durch jenen bedingt erscheint. Zufolge der prävalirenden Beziehung der mittelalterlichen philosophischen Denkauffassung auf das Object der theologischen Denkthätigkeit scheint es angemessen in der Charakteristik der nachscotistischen Scholastik den bedingenden Einfluß der theologischen Grundanschauung auf die philosophische Denkauffassung in den Vordergrund zu stellen, und dies um so mehr, da sich auf diesem Wege am leichtesten eine übersichtliche, compendiös zusammenfassende Darlegung des Verhältnisses der nachscotistischen Scholastik zur scotistischen und thomischen Lehre, so wie zu den die mittelalterlichen Schulen beherrschenden philosophischen Auctoritäten als vorläufige Orientirung erzielen läßt.

Thomas Aquinas hatte die Theologie als Königin aller weltlichen Wissenschaften gefaßt, und sie zugleich in ein Subalternverhältniß zur Wissenschaft Gottes und der Seligen gestellt. Duns Scotus löste diese doppelseitige Beziehung, vermöge welcher die Theologie das reale Mittel- und Bindeglied zwischen der Wissenschaft der Seligen und dem weltlich-irdischen Wissensstreben des diesseitigen Menschendaseins constituiren sollte, durch die Erklärung, daß die Theologie in keinem Subalternverhältniß zu einer anderen ihr übergeordneten Wissenschaft

stehe,[1] und eben so wenig irgend welche menschliche Wissenschaften zu ihr in ein Verhältnis der Subalternation gestellt seien.[2] Das von Scotus abgelehnte Subalternverhältniß der Theologie zur Wissenschaft Gottes und der Seligen wurde in der nachscotistischen Theologie gemeinhin aufgegeben, und auch die Überordnung der Theologie über die weltlichen Wissenschaften nicht in dem von Thomas gemeinten Sinne verstanden — schon darum nicht, weil die Auffassung der Theologie als einer vorwiegend oder ausschließlich praktischen Wissenschaft das von Thomas behauptete Subalternationsverhältniß ausschloß. Thomas hatte es damit begründet, daß die Theologie die Erkenntniß Gottes als der höchsten und absoluten Ursache alles Seins und Geschehens zu ihrem Inhalte habe. Aureolus gesteht zu, daß die Theologie eine in ihrer Art universalste Wissenschaft sei, und ein umfassenderes Gebiet als die Metaphysik umspanne; er kann aber nicht zugeben, daß sie auf alles Wißbare sich ausdehne,[3] und auch die Idee der göttlichen Urbildlichkeit reiche nicht aus, ihr eine derartige Ausdehnung zu sichern.[4]

Durand, welcher von der thomistischen Theologie seinen Ausgang genommen hatte, unterzieht die Frage von der Subalternation der

[1] Scientia subalternata accipit sua principia a superiori scientia, nec cognoscit ea, nisi quia sunt ut per experientiam aut quia reducuntur in principia in superiori; sed hoc non contingit in hac scientia (scil. theologia), quia nullum aliud subjectum potest virtualiter includere illud subjectum, sed potius e converso. Report. Prolog. qu. 3, n. 16. Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 227 f.

[2] Theologia non dicit propter quid respectu aliarum, quia aliæ scientiæ resolvunt suas conclusiones in principia immediata, quæ primo sunt vera, et si nihil aliud esset. L. c., n. 17.

[3] Certum est enim, quod de propriis naturis rerum quarumlibet sunt multæ scibiles veritates; sed non omnes naturæ propriæ, inquantum propriæ sunt, intenduntur in hac scientia, sed tantum secundum quod participant gubernationem, creationem et similia. Sentt. Prolog., p. 63. (Da in der von mir benützten Druckausgabe des Sentenzenwerkes des Aureolus der Prologus einer distincten Gliederung in Quästionen entbehrt, so werden die aus demselben in diesem Buche ausgehobenen Stellen nach der Seitenzahl der Druckausgabe citirt.)

[4] Nec valet si dicatur, quod ratio Deitatis est exemplar omnium quidditatum in speciali et omnium veritatum, et ideo cognoscens clare Deitatem cognoscat in speciali omnia. Hoc nempe verum est, sed non proprie hoc sequitur, quod habitus declarativus, si se extendit ad Deitatem confuse cognitam et analogice, possit eam cognoscere, quinimo si sic cognosceret, jam non esset ille, qui est mere declarativus, sed alius scientificus et adhæsivus. Ibid.

Theologie in passivem und activem Sinne des Wortes einer umständlichen Untersuchung.[1] Ein Subalternverhältniß der Theologia Viatorum zur Wissenschaft Gottes und der Seligen wäre nur dann zuzugeben, wenn letztere das Propter quid dessen enthalten würde, was als Quia in der Theologia Viatorum gelehrt wird. Nun aber entbehrt manches von dem, was in dieser gelehrt wird, überhaupt einer Ratio propter quid, wie die göttliche Dreieinigkeit; für anderes (Incarnation, Opfertod Christi u. s. w.) weiß die Theologia Viatorum das Propter quid eben so gut anzugeben, als die Scientia Beatorum. Es hat wol ein Abhängigkeitsverhältniß der Theologia Viatorum von der Scientia Beatorum statt, aber nicht ex parte scibilis, sondern blos ex parte scientis, und dies wegen der Unvollkommenheit unseres zeitlichen Erkenntnißstandes; dies reicht indeß nicht aus, ein Subalternverhältniß der Theologia Viatorum zur Scientia Beatorum zu begründen.[2] Übrigens ist die Abhängigkeit der Theologia Viatorum von der Scientia Beatorum weit größer, als von irgend einer Wissenschaft menschlicher Erfindung; daher schon aus diesem Grunde von keinem Subalternverhältniß der Theologie zur Metaphysik oder einer anderen Wissenschaft menschlichen Ursprunges die Rede sein kann, wie sich denn auch kein Modus einer solchen Subalternation denkbar machen ließe.[3] Eben so wenig kann aber anderseits irgend eine menschliche Wissenschaft in einem Subalternverhältniß zur Theologie stehen, da jede derselben in sich selbst einen Grad innerer Evidenz besitzt, welchen die auf Auctorität ruhende Theologie nicht zu mehren im Stande ist.[4]

---

[1] Sentt. Prolog., pp. 7 et 8.

[2] Secundum statum communem omnis cognitio intellectiva et scientia dependet in omni homine a cognitione sensitiva; ergo si talis dependentia causat subalternationem, cognitio intellectiva subalternaretur sensitivæ, quod nullus unquam dixit. Et iterum, scientia Beatorum subalternaretur scientiæ Dei, quia ab ea dependet secundum illum totum statum, quod etiam nullus dicit. L. c., qu. 7, n. 7.

[3] Patet discurrendo per singulas scientias. Non enim subjectum cujuscunque alterius scientiæ est finis theologiæ, sed potius e converso; nec aliæ scientiæ dicunt causam propter quid cujuscunque veritatis, de qua theologia dicat tantum quia. L. c., qu. 8, n. 6.

[4] Scientiæ humanitus adinventæ habent de suis principiis claram evidentiam via sensus, memoriæ et experientiæ. Theologia autem, si quam tradit de eis cognitionem, est ænigmatica tantum, quia est per solam auctoritatem. L. c., qu. 8, n. 5.

Aureolus sucht in der Annahme eines Subalternverhältnisses der Theologie zur Wissenschaft der Seligen innere Widersprüche aufzuzeigen.[1] Thomas lehrte, die Theologia Viatorum recipire von der Scientia Beatorum die Articulos fidei als Principien ihrer selbsteigenen Erkenntnisse. Die Articuli fidei werden jedoch in der Theologia Viatorum nicht als Principien adoptirt, sondern als Conclusionen recipirt, und dem Corpus doctrinæ sacræ einverleibt. Die Habitus principiorum stehen im Range über den Habitus conclusionum; letztere sind aber Habitus scientifici, die als solche im gegebenen Falle über den Articulis fidei als bloßen Habitus fidei stehen müßten, während doch dieselben als angebliche Habitus principiorum den Vorrang behaupten sollten. Aristoteles weiß nichts von einem Habitus credititius als Habitus principiorum. Stünde die Theologia Viatorum in einem Subalternationsverhältnis zur Scientia Beatorum, so müßte sie auch an dieser Antheil haben; denn die Scientia subalternata hat in ihren Principien an der Scientia subalternans Antheil. Die Theologia Viatorum participirt jedoch nicht an der Scienz der Seligen; denn die Seligen schauen im Lichte der Glorie, die Erdenmenschen erkennen blos im Lichte des Glaubens.

Da Thomas die Erweisung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie durchwegs auf das von ihm angenommene Subalternationsverhältniß der Theologia Viatorum zur Scienz der Seligen gestützt hatte, so mußte immerhin gefragt werden, ob und wie bei Nichtannahme jener Subalternation der scientifische Charakter der Theologie sich halten und erweisen lasse. Aureolus unterwirft mehrere Versuche dieser Art einer kritischen Prüfung, und kommt zu dem Ergebniß, daß sie sämmtlich ungenügend sind; in keinem derselben wird eine objective Unterlage eines scientifischen Verfahrens aufgewiesen, kraft deren die Theologia Viatorum als eine selbstständige Wissenschaft angesehen werden könnte. Und in der That läßt es der eigenartige Inhalt derselben nicht zu, in derjenigen Weise dargelegt zu werden, wie es bei Wissenschaften im strengen Sinne des Wortes der Fall ist. Es handelt sich in der geistigen Erfassung der theologischen Wahrheiten nicht um ein Wissen im strengen Sinne des Wortes, sondern um ein ausreichendes Verstehen; der Habitus theologicus ist ein Habitus der Einsicht, ein

[1] Sentt. Prolog., p. 5 ff.

Habitus sapientialis, welcher von den heiligen Lehrern als Intellectus, Lumen, Sapientia bezeichnet wird, und im Range über dem Habitus scientificus steht, obschon er der stricten Vernunftnothwendigkeit des letzteren entbehrt. Er bedarf aber derselben auch gar nicht, da er wesentlich ein Habitus declarativus ist, der das christlich-kirchliche Glaubensbewußtsein zu seiner Voraussetzung hat, und dieses nicht begründen, sondern nur aufhellen will.[1] Der Habitus theologicus ist, da er durch Studium erworben wird, etwas vom Glaubenshabitus seiner Natur nach Verschiedenes; er ist etwas zu demselben Hinzukommendes, ein Habitus acquisitus ultra fidem. Die Articuli fidei sind nicht, wie in der thomistischen Ansicht von der theologischen Wissenschaft vorausgesetzt wird, Principia fidei, sondern die geistigen Objecte, mit deren Erklärung, Aufhellung und methodischer Ableitung sich die Theologie befaßt. Da sie die Gotteserkenntniß zu ihrer Voraussetzung haben, so können sie im Lichte dieser Erkenntniß verstanden werden. Aureolus schreibt, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, der menschlichen Seele eine in natürlicher Erleuchtung durch Gott gründende Gotteserkenntniß zu, welche das der Theologie mangelnde Fundament der weltlich-natürlichen Vernunftwissenschaften ausreichend ersetzt, und die Theologie zu einer alle Wissenschaften menschlicher Erfindung überragenden Ranghöhe erhebt.[2] In Kraft dieser auf Erleuchtung beruhenden Gotteserkenntniß kann bei einigen theologischen Wahrheiten das Propter quid ihres Inhaltes, bei anderen die Possibilität desselben (z. B. der Incarnation), bei wieder anderen das thatsächliche Statthaben aufgezeigt werden.

Diese Auffassung der Theologie weicht nicht blos von jener des Thomas Aquinas, sondern auch von der des Duns Scotus entschieden ab, welche letztere von Aureolus in mehrfacher Beziehung einer eindringlichen Kritik unterzogen wird. Scotus[3] unterscheidet, den scientifischen Charakter betreffend, einen dreifachen theologischen Habitus, jenen der biblischen Hagiographen, welchen Gott in Bezug auf die von ihnen wol nicht immer ganz und vollkommen verstandenen

---

[1] Studio theologico ea, quæ credimus, rationibus probabilibus sumtis ex aliis scientiis deducuntur et dissolvuntur omnia dubia, declarantur termini et explicatur Scriptura. L. c., p. 12.

[2] Inter lumen gloriæ et lumen fidei potest Deus facere medium lumen quasi imaginariæ notitiæ Deitatis. Prolog., p. 30.

[3] 3 dist. 24.

Eingebungen mit einem höchsten Grade unerschütterlicher, zuversichtlichster Gewißheit ausgerüstet hat; ferner den theologischen Habitus der frommen Schriftleser, welcher ein bloßer Glaubenshabitus ist, und endlich jenen Habitus, welcher aus der mit rationaler Discussion verbundenen Schriftauslegung resultirt, und zwar kein wissenschaftlicher, aber doch ein vom Glaubenshabitus verschiedener Habitus ist. Aureolus fragt, was dieser letztere Habitus eigentlich für ein Habitus sein soll, und wie ihm Duns Scotus, der ihn nicht als Glaubenshabitus gelten lassen will, nebenbei auch noch den scientifischen Habitus absprechen könne, ohne ihn zur bloßen Meinung herabsinken zu lassen. Wir wissen bereits, durch welches Mittel Aureolus denselben über das Niveau eines bloßen Meinens und Dafürhaltens hinaushebt; es ist der Illuminismus, mit dessen Mitteln er die Mängel des scotistischen Intellectualismus zu überwinden trachtet. Auch nimmt er Anstoß an der scotistischen Auffassung des theologischen Habitus der Hagiographen; es erscheint ihm undenkbar, daß derselbe in seiner gottverliehenen höchsten Gewißheit der Evidenz entbehrt haben sollte. Scotus konnte eine solche Ansicht nur deshalb aussprechen, weil er den intuitiven Charakter der zeitlichen Gotteserkenntniß leugnete; er erkannte dem Zeitmenschen lediglich eine abstractive Gotteserkenntniß zu, wobei er sich von dem Vorurtheile leiten ließ, daß eine sogenannte intuitive Intellectiverkenntniß durch die actuale Präsenz des Objectes bedingt sei, als ob vermittels der Imagination nicht auch abwesende Gegenstände vergegenwärtiget zu werden vermöchten. Dem zufolge wird auch die Möglichkeit einer Cognitio quasi imaginaria der Essentia propria Gottes nicht in Abrede gestellt werden können.

Aus diesem Meinungsgegensatze erklärt sich weiter auch die Differenz zwischen Aureolus und Scotus in Ansehung des Objectes der Theologie. Scotus behauptet, daß die Theologie an sich Gott sub ratione Deitatis zum Subjecte habe, die Theologia Viatorum aber Gott als Ens infinitum, da dies der dem Zeitmenschen erreichbare grundhafte Concept von Gott sei. Aureolus stellt diese Grundhaftigkeit in Abrede; in der Theologie wird der Satz bewiesen, daß Gott unendlich sei; dieser Beweis wäre überflüssig und unzulässig, wenn der Concept „Unendlich" nicht ein anderer wäre, als der Concept „Gott." Der Concept Ens infinitum steht in einer Reihe mit anderen Prädicatsaussagen: Actus purus, Causa prima, u. s. w., welche sämmtlich einen ihnen vorausgehenden Concept als Subject jener

Aussagen voraussetzen. Nach Aureolus ist die zwischen dem Subjecte Gott und allen Aussagen der Theologie über Gott vermittelnde Ratio subjectiva die Ratio Deitatis; denn vermöge der Ratio Deitatis ist Gott Subject aller jener Bestimmungen, welche die Theologie in Betreff der göttlichen Dreipersönlichkeit, der göttlichen Wesenseigenschaften, der göttlichen Machtbethätigung in den Werken der Erschaffung und Erlösung u. s. w. dargelegt werden.[1] Könnten wir die Deitas aus natürlicher Vernunft klar und nach ihrem eigenen Wesen erfassen, so wäre der declarative Habitus der Theologie zugleich ein Habitus scientifischer Vernunftnöthigung; wir erfassen jedoch die Ratio Deitatis nur dunkel und zwar durch das Mittel proportionaler und analogisirender Auffassung, und hienach bestimmt sich der eigenartige Charakter der theologischen Erkenntniß, wie er oben bereits angedeutet worden ist.

Aureolus ist mit Scotus darin einig, daß der Habitus theologicus ein praktischer Habitus sei, fühlt sich aber in der Auffassung desselben von Scotus abzuweichen gedrungen. Scotus bezeichnet den praktischen Habitus als Habitus voluntatis, da die Praxis denknothwendig einer vom Intellecte verschiedenen und in ihrer Thätigkeit auf jene des Intellectes folgenden Potenz angehöre. Als praktische Erkenntniß bezeichnete er jene, welche dem richtigen Wollen angepaßt ist und das natürliche Prius desselben constituirt. Der Zweck der Theologie sei, den menschlichen Intellect derart zu richten, daß er der schuldigen Liebe des Menschen zu Gott conform sei und infolge dessen auch der menschliche Wille und seine schuldige Liebe zu Gott die rechte Leitung erlange. Aureolus beanstandet[2] in diesen Anschauungen des Scotus zunächst die Behauptung, daß die Praxis die Thätigkeit einer vom Intellecte unterschiedenen Potenz sein müsse, als ob es keinen

---

[1] Ex quo colligi potest divisio totius theologiæ. Cum enim sit de Deo et divinis, divina possunt dici aliqua per essentiam, aliqua per participationem; quæ vero per participationem, quædam dicuntur divina per assumtionem ut Christus et humanitas, quædam vero per creationem et gubernationem ut universus mundus comprehendens omnem creaturam, quædam vero per præceptum et prohibitionem ut virtutes et vitia, quædam vero per institutionem ut sacramenta, quædam vero per ultimatam veridictionem ut visio et dilectio beatifica. Secundum hoc theologia in sex partes dividitur et in sex considerationes. L. c., p. 62.

[2] L. c., p. 37 ff.

directiven Habitus practicus einer innerhalb des Intellectes vor sich gehenden Thätigkeit geben könne. Er findet es ferner nicht genügend und zutreffend, daß das Wesen des praktischen Habitus in einer doppelten Aptitudinalbeziehung, der Ratio prioritatis und naturalis conformitatis bestehen solle; richtiger werde dasselbe in den Respectus activitatis gesetzt. Wenn weiter Duns Scotus die Ratio practici nicht vom Zwecke, sondern vom Objecte abhängig machen will, sofern dieses als ein Operabile ein praktisches Verhalten des Menschen involvire, so ist auch dieses nicht zutreffend; dem englischen Intellecte erscheint die menschliche Virtus ebenso wie dem menschlichen als ein Operabile, und doch ist sie für ihn nicht Object einer praktischen, sondern einer theoretischen Scienz. Es ist denkbar, daß ohne eine Änderung in der Beschaffenheit eines bestimmten Objectes der auf dasselbe bezügliche Habitus speculativus in einen praktischen sich verwandle; die Rose ist für den Menschen Gegenstand eines speculativen Habitus, sie könnte aber, wenn Gott dem Menschen das Vermögen zur Hervorbringung einer Rose verliehe, Gegenstand eines praktischen Habitus werden. Somit bedingt die Beschaffenheit des Objectes für sich allein nicht den Unterschied zwischen speculativem und praktischem Habitus. Also nicht das Object für sich allein, sondern das Object in seiner Beziehung auf den um dasselbe Wissenden, der ein Vermögen, dasselbe herzubringen oder zum Gegenstande seines Wirkens zu machen entweder besitzt oder nicht besitzt, bietet die Möglichkeit der Entscheidung darüber, ob es Object eines blos theoretischen oder eines praktischen Habitus sei. Es ist ein auszeichnender Vorzug der Theologie, daß ihr Object für den der Betrachtung desselben Zugewendeten nicht blos ein Object der Erkenntniß, sondern auch der erfolgreichen praktischen Anstrebung ist, welche durch Thätigkeiten höheren Ranges, als jene des Verstehens des Geglaubten durch die Mittel der natürlichen Einsicht sind, in's Werk gesetzt wird. Diese Thätigkeiten höheren Ranges sind: das Adhærere per fidem, Assurgere per spem, Diligere per charitatem, welchen in natürlicher Consequenz als viertes sich das Virtuose vivere anreiht. Der Habitus theologicus hat zu seinem unmittelbaren Zwecke die Direction des Actus credendi, ist sonach ein rein praktischer Habitus;[1] in dem nächsten

[1] Ille namque habitus, qui non solum habet pro fine actum quem elicit, imo et actum quem dirigit, est pure practicus, ubicunque et in quacunque potentia sit ille actus. Sed habitus theologicus non habet pro fine actum

und unmittelbarsten Zwecke dieses Habitus ist aber zufolge der Zweckbeziehung des Credere zum Diligere auch schon der letzte und höchste Zweck desselben, die Ordinatio ad charitatem enthalten. Der Habitus theologicus subjectirt nicht im praktischen, sondern im speculativen Intellecte und in der Pars contemplativa animæ; denn er ist ein aus universalen Anschauungen und mittels der Vernunft erworbener Habitus, während die im praktischen Intellecte subjectirenden Habitus auf das Einzelne als solches sich beziehen und auf rein erfahrungsmäßigem Wege gewonnen werden.

Die Ansicht des Aureolus über das Wesen des theologischen Habitus wuchs aus seinem Bemühen hervor, den Sapientialcharakter der Theologie unbeschadet der für den zeitlichen Menschenverstand nicht zu beseitigenden Dunkelheiten ihres Inhaltes in ein möglichst glänzendes Licht zu stellen. Daß hiebei manche Unklarheiten mitunterliefen, läßt sich nicht verhehlen; sie sind letztlich auf die unklare Fusion der speculativen und der positiven Theologie zurückzuführen, deren jede ihre besonderen Ziele verfolgt und ihre besondere Mehode hat. Die von Aureolus dem theologischen Habitus zugewiesene directive Function kann doch gewiß nur den normirenden Bestimmungen der positiven Theologie zukommen, die als Complex der normativen Bestimmtheiten der religiös-kirchlichen Lebensordnung eine eminent praktische Bedeutung hat, während die speculative Theologie in ihrer reinen und scharfen Sonderung von der positiven Theologie einem specifisch theoretischen Interesse, der subjectiven Befriedigung des religiös-philosophischen Denktriebes, dienen will. Zur Sonderung dieser beiden von einander völlig verschiedenen Arten des Betriebes theologischer Denkthätigkeit war es während des ganzen Mittelalters nicht gekommen; daher auch die Grundbedingung zur endgiltigen Entscheidung der Frage, ob die Theologie eine speculative oder praktische Erkenntniß und Wissenschaft, oder etwa beides zugleich sei, gar nicht vorhanden war. Daher die unsicher schwankenden Angaben, daß die theologische Erkenntniß ganz oder vorwiegend speculativer Natur, oder eine vorwiegend oder ausschließlich praktische Erkenntniß sei. Bei Aureolus aber trat noch eine

quem elicit, imo actum quem dirigit, qui est credere secundum Augustinum. Per istum namque habitum fides defenditur et redditur stabilis contra incredulos, roboratur et redditur delectabilis quantum ad pios, gignitur et redditur capax quantum ad dubios. Iste autem actus credendi elicitur ab habitu fidei et non ab isto habitu; ergo pure practicus est. L. c., p. 39.

Unklarheit anderer Art bedenklich hervor. Während er einerseits der Glaubenstugend als gottverliehener Tugend einen höchsten Rang anweisen muß, ladet er durch sein Bemühen, dem theologischen Habitus einen besonderen, denselben vom einfachen Glaubensbewußtsein specifisch unterscheidenden intellectiven Denkinhalt zuzuweisen, den Schein auf sich, als ob er den Werth und die Dignität des einfachen schlichten Glaubensbewußtseins zu unterschätzen geneigt sei. Der einfach Glaubende erscheint als derjenige, dessen religiöses Denken und Thun am Einzelnen hafte, während der intellective Habitus des theologisch Gebildeten von universellen Anschauungen ausgehe und geleitet werde.[1] Sofern nun diese Anschauungen der natürlichen Denkvernunft angehören, muß man dafürhalten, daß der Vorrang des theologischen Habitus vor dem einfachen Glaubensbewußtsein in der speculativen Einsicht des theologisch Gebildeten beruhe, was wol an sich gewiß richtig ist, aber auch die ungünstige Nebendeutung zuläßt, als ob dieser Vorrang in der Einordnung des übernatürlichen Glaubensinhaltes in die Fassung der natürlichen Denkvernunft begründet wäre, was einer Art theologischen Rationalismus gleichkäme. Diese Consequenz ist in der That auch von Baconthorp gezogen worden, welcher sich deshalb ausdrücklich gegen Aureolus erklärt, und dessen Grundauffassung der Theologie mit dem supranaturalen Inhalte der Theologie nicht vereinbar findet.[2]

---

[1] Man beachte folgende Stelle l. c., p. 40: Respectu cujuscunque operabilis negotiatur particularis ratio et ratio universalis, et secundum hæc duo habitus sunt acquisibiles circa quodcunque operabile unus quidem per experientiam et assuetudinem actuum in ratione particulari, alius vero per deductionem universalium in ratione universali sive in intellectu speculativo. Allerdings zieht Aureolus hieraus nicht jene Consequenzen, welche oben im Texte in Bezug auf den Gegensatz zwischen einfachem Glaubensbewußtsein und theologisch gebildetem Denkhabitus bemerklich gemacht sind; er geht aber denselben einfach nur aus dem Wege, ohne sie förmlich abzulehnen.

[2] Ponit Aureolus, quod Deus est subjectum theologiæ nostræ (scil. viatorum) non solum secundum omnes veritates, quæ in hac scientia declarantur, attribuuntur ei et habent quamdam analogiam ad ipsum et proportionem, sed etiam ponit, quod iste conceptus de Deo continetur in conceptibus creaturarum et formatur proportionaliter et conformiter circa Deum secundum modum similem, secundum quem reperimus in creaturis. Sed ista est theologia, quæ est naturalis et methaphysica philosophorum, ut patet 12 Metaph., ubi concludit Philosophus proprietates Dei de ipso, puta quod est immobilis, actus purus etc. ex creaturis; ergo nihil ad propositum de theologia nostra supranaturali. Sentt. Prolog., qu. 3, art. 4, subart. 1.

Da nun Aureolus den supranaturalen Lehrgehalt sicherlich in keinerlei Weise abschwächen wollte, so lag das von Baconthorp bemängelte Versehen eben nur in der oben bemerklich gemachten unklaren Fusion der positiven und der speculativen Theologie, deren letztere eben erst auf Grund der zu einem ausreichenden Grade systematischer Durchbildung gelangten positiven Theologie, und unter Voraussetzung einer aus dem Grunde des christlich gläubigen Denkens herausgesetzten philosophischen Weltanschauung zur freien ungehemmten Entfaltung ihrer selbst gelangen kann.

Baconthorp, welcher Aureolus vorwirft, die Theologia Viatoris mit der Theologia naturalis zu confundiren, unterscheidet eine dreifache Theologie: die Theologia Dei, die Theologia Viatoris und die Naturtheologie.[1] Die Theologia Dei bedeutet die Erkenntniß, welche Gott selbst von sich hat; die Theologia Viatoris die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre über Gott; die Naturtheologie oder Theologia Philosophorum die aus dem sichtbaren Weltdasein zu schöpfende Gotteserkenntniß. Daß Gott sub ratione Deitatis Object der Theologia Viatoris sei, läßt Baconthorp nur mit der Beschränkung gelten, daß darunter die durch Vermittelung des Schriftwortes sich uns enthüllende Ratio Deitatis gemeint sei. Die praktische Zweckbeziehung der Theologie anerkennt er zwar als die Hauptbeziehung, aber nicht als die einzige; er vindicirt ihr vielmehr auch einen speculativen Zweck, obschon sich derselbe dem praktischen Zwecke unterzuordnen habe. Dem zufolge trifft er nicht nur mit Aureolus in der Bestreitung der scotistischen Auffassung der Praxis zusammen, sondern geht über Aureolus noch hinaus, sofern er bestreitet, daß die directive Thätigkeit schon als solche das Thun des Intellectes zu einem praktischen mache;[2] man habe zwischen der Richtung des Intellectes auf Erforschung der Wahrheit und seiner Richtung auf das richtige Handeln zu unterscheiden, einzig letztere gehöre dem praktischen Habitus an, erstere aber dem speculativen. Der doppelseitige Charakter der Theologie als eines zugleich speculativen und praktischen Habitus ergibt sich aus der Beschaffenheit der Aufschlüsse der heiligen Schrift über Gott, welche theils theoretischer, theils praktischer Natur sind; er ist dem doppelseitigen Charakter der Metaphysik conform, welche als Sapienz etwas über den Gegensätzen im Intelligere und Scire Stehendes ist.

[1] L. c., qu. 3, art. 4, subart. 2, § 2.

[2] L. c., qu. 4, art. 2, § 3.

Mit der schärferen Betonung des supranaturalen Inhaltes der Theologie hängt bei Baconthorp zusammen, daß er sich die Schaffung der theologischen Erkenntniß im Lichte übernatürlicher Erleuchtung zustande kommend denkt. Dieses übernatürliche Licht ist kein anderes, als jenes des Glaubens,[1] welches für die Erkenntniß der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungen dieselbe Bedeutung hat, wie das Licht des Intellectus agens für die Erkenntniß der in der sichtbaren Wirklichkeit realisirten creativen Gedanken Gottes. Die Allgemeinbegriffe sind potentiell in den Dingen selbst enthalten und durch dieselben ausgedrückt; es bedarf aber zu ihrer actuellen Wahrnehmung einer besonderen geistigen Sehkraft, welche sie in den der sinnlichen Wahrnehmung sich präsentirenden Einzeldingen wahrnimmt. Ebenso verhält es sich mit den in der heiligen Schrift enthaltenen Gegenständen der gläubigen Erkenntniß, welche im übernatürlichen Glaubenslichte aus wißbaren Objecten zu wirklich gewußten und erkannten werden sollen. Dieses Licht tritt bei Baconthorp an die Stelle jenes vom Glaubenslichte verschiedenen höheren Lichtes, mittelst dessen Aureolus den theologischen Habitus sapientialis zustande kommen läßt. Aureolus postulirt jenes höhere Licht offenbar deshalb, um dem Verständniß der Glaubenswahrheiten einen gewissen Grad innerer Evidenz zuzuwenden, welcher mit der durch das Glaubenslicht gewirkten Glaubenszuversicht noch nicht gegeben ist. Baconthorp läßt jedoch sowol die Gewißheit als auch die Evidenz, welche potentiell mit dem Glaubensobjecte selbst schon gegeben ist, durch das übernatürliche Glaubenslicht actuirt werden. Der Begriff der speculativen Auffassung des Glaubensobjectes setzt sich bei ihm aus jenem einer geistigen Anschauung im Lichte der Wahrheit, die Gott selbst ist, in den Begriff einer unmittelbaren Anschauung des gläubigen Bewußtseins und der gläubigen Gesinnung um. Das Lumen fidei tritt an die Stelle des Lichtes, in dessen Kraft der Intellectus agens sieht, während Aureolus die geistige Sehkraft des Intellectus agens durch das über dem Glaubenslichte erhabene Lumen scientiale zu den speculativen Anschauungen des theologischen Erkennens befähiget werden läßt. Von einer inneren Evidenz der Glaubenswahrheit ist beiderseits nicht die Rede; beide erklären sich vielmehr gemeinsam gegen Heinrich von Gent,[2] sofern dieser eine derartige Evidenz für

[1] L. c., qu. 2., art. 3.

[2] Vgl. Henric. Summ. theol. qu. 2, art. 1; Quodlibet. XII, qu. 2.

erreichbar zu halten schien. Baconthorp geht jedoch in der Bekämpfung Heinrich's weiter als Aureolus, welcher die Möglichkeit eines gottverliehenen Lumen scientiale zur Schaffung einer widerspruchsfreien Glaubenswissenschaft und selbst auch zum Verstehen der theologischen Aussagen über die Objecte des Glaubens aus den selbsteigenen Concepten dieser Objecte zugibt, und an Heinrich nur bemängelt, daß ihm zur Ableitung jener Aussagen die Termini improprii jener Objecte zuzureichen schienen,[1] während Baconthorp darauf beharrt, daß ein innerer Einblick in die Glaubenswahrheiten nur im Lichte der Gnade möglich sei. Die Abweichung Baconthorp's von Aureolus in diesem Punkte ist auf eine mehr passivistische Auffassung des intellectiven Erkennens von Seite Baconthorp's gegründet, wie in der Beleuchtung der Erkenntnißlehre beider genauer hervortreten wird.

Sowol Aureolus als auch Baconthorp nehmen in der Erkenntnißlehre ihren Ausgang von Averroes, wie dieß Baconthorp sofort schon in den sein Sentenzenwerk einleitenden erkenntniß-theoretischen Erörterungen über Wesen und Charakter der theologischen Erkenntniß zu erkennen gibt. Hiebei tritt auch schon der Unterschied zwischen beiden in Bezug auf ihre Anknüpfung an Averroes zutage. Das allgemeine Concil zu Vienne hatte es als häretische Irrung bezeichnet, daß jedwede intellective Natur durch sich selbst ohne das Lumen gloriæ zum

[1] Hoc lumen vel potest intelligi esse tale, quo clarius articuli fidei quoad terminos cognoscantur, non tamen inhærentia terminorum videatur per ipsum nec etiam repugnantia, quæ videtur oriri, imo magis tollatur omnis repugnantia ex rationibus oppositis vel ex defectu probabilium rationum inducentium ad intellectum articulorum; et loquendo de tali lumine, Deus utique dare potest in maximo gradu . . . . Vel potest intelligi tale lumen, quo terminorum inhærentia in articulis fidei videatur, non solum credatur; et hoc contingit dupliciter, primo quidem sub conceptibus terminorum, qui habentur in via de hoc nomine Deus et hoc nomine Trinus et sic de aliis, qui quidem non sunt proprii et distincti conceptus de deitate et personali trinitate; aut sub conceptibus propriis amborum. Et siquidem hoc ultimo modo lumen ponatur . . . . possibile est tale lumen dari. Sed hoc coincidit et est idem cum notitia abstractiva, quam non intellexit positor hujus luminis . . . . Restat igitur, ut intelligat iste doctor tale lumen, quale dicendum est secundario, videlicet quod sub conceptibus terminorum vel eisdem, quales habet omnis viator, vel saltem non propriis Deitatis et Trinitatis divinæ ipsorum terminorum inhærentia et complexio videatur in articulis fidei; et sic quidem lumen intelligendo, impossibile est poni. Sentt. Prolog., p. 21.

Seligsein ausreichend befähiget sei.[1] Aureolus[2] hält dafür, man könne unbeschadet dieses Glaubensdecretes an der Ansicht festhalten, daß zum seligen Sein kein Lumen supranaturale als ein in der Seele zu schaffendes Lumen factisch nothwendig sei, da unter dem im angeführten Decrete erwähnten Lumen nur das Lumen increatum als Object der Seligkeit gemeint sein. Baconthorp meint,[3] daß in diesem Falle das Concilsdecret völlig überflüssig gewesen wäre, da ja niemand je in Zweifel gezogen habe, daß die Seligkeit durch die Erlangung des Objectum beatificum bedingt sei; es sei sonach unverkennbare Absicht des Concils gewesen zu definiren, daß ein habituelles Lumen supranaturale factisch nothwendig sei. Hiedurch sei jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß de absoluta Dei potentia das Seligsein auch ohne das Mittel eines derartigen Lumen verliehen werden könnte, indem Gott in seiner Vereinigung mit dem geschöpflichen Intellecte jenes Lumen creatum durch seine eigene Wesenheit zu suppliren vermögend wäre. Baconthorp glaubt sowol die Möglichkeit als auch das factische Nichtstatthaben dessen in Bezug auf den menschlichen Intellect aus Averroes beweisen zu können. Die Möglichkeit wird von Averroes asserirt, wenn er bemerkt, Aristoteles hätte für den Fall, daß die platonische Ideenlehre wahr wäre, ganz überflüssig neben dem Intellectus possibilis einen Intellectus agens angenommen; dieser ist also nach Averroes nur deshalb nothwendig, weil die übersinnlichen Wahrheiten sich dem zeitlichen Menschenintellecte nicht unmittelbar durch sich selbst präsentiren.[4] Hiemit ist ein factisches Nichtstatthaben

[1] Quod quælibet intellectualis natura est beata, quia anima non indiget lumine gloriæ ipsum elevante ad Deum videndum et beate eo fruendum, error est.

[2] Quodlibet., qu. 9.

[3] Sentt. Prolog., qu. 1, art. 3, § 3.

[4] Licet intellectus possibilis secundum ordinem, qui nunc est, non possit habere objecta, nisi quæ cadunt sub imaginatione et sub lumine intellectus agentis, tamen de potentia sua absoluta non indigeret intellectu agente nec per consequens phantasmate propter objectum suum, si res essent abtsractæ, quia Commentator expresse 3 de anima (comm. 18) dicit, quod si universalia haberent esse extra animam (sicut intendit Plato), non indigeret Aristoteles ponere intellectum agentem propter cognitionem eorum; et hoc apparet, si res abstractæ naturaliter sibi fierent præsentes. Ergo Deus non erit objectum æquivocum respectu intellectus possibilis, accedendo ad aliquam aliam potentiam absolutam intellectus nostri, secundum quam posset in actum supranaturalem, si Deus præsentialiter vellet ostendere, et potentiam intellectivam suo velle elevare. Ibid.

asserirt, welches Averroes daraus erklärt, daß der zeitliche Menschenintellect darauf angewiesen ist, Gott und die übersinnlichen Substanzen aus den in ihn hineinfallenden Erscheinungsbildern der Creaturen zu erkennen; der vom Leibe losgelöste Menschenintellect vermöge allerdings Gott und die übersinnlichen Substanzen, wie sie an sich sind, zu erkennen. Baconthorp stimmt diesem Satze insoweit zu, als er, wie wir zuvor vernahmen, de potentia Dei absoluta eine Anschauung Gottes ohne vermittelndes Lumen supranaturale für möglich hält. Nur wäre sie auch in diesem Falle als ein übernatürlicher Zustand anzusehen, da ihre Erlangung von einer durch die Heilsgnade zu wirkenden Reinigung abhängig, und somit ohne übernatürliche Gnade nicht möglich ist. Hierin scheidet sich die christliche Seligkeitsanschauung grundhaft von jener der Philosophen ab, welche den Eintritt der seligen Anschauung für etwas rein Natürliches halten.[1] Der Potentia Dei absoluta, welcher zufolge Gott ohne vermittelndes Lumen supranaturale Gegenstand der seligen Anschauung werden könnte, entspricht eine Potentia absoluta des Intellectes, der an sich, wenn es Gott so wollte, immerhin ohne übernatürliche Erleuchtung Gott in seinem Wesen schauen könnte; die Möglichkeit dessen ist nur durch die Potentia ordinata des menschlichen Intellectes ausgeschlossen. Baconthorp verwirft demzufolge die Ansicht des Thomas Aquinas,[2] daß zur Erlangung einer übernatürlichen Gotteserkenntniß schlechthin eine supranaturale Disposition nöthig sei. Thomas sagt, die Erhebung des Intellectes zu einem Acte höheren Ranges, den er bis dahin nicht übte, lasse sich nur unter Voraussetzung einer Kraftsteigerung oder der Reception eines neuen bis dahin nicht besessenen Kraftvermögens denken; das erstere sei nicht denkbar, weil die übernatürliche Gotteserkenntniß nicht eine bloße Steigerung der natürlichen sein könne, somit müsse die letztere der beiden Alternativen statthaben. Baconthorp findet die Argumentation nicht zwingend, da außer den beiden von Thomas aufgestellten Möglichkeiten noch ein Drittes denkbar sei, nämlich eine neue Art von Kraftbethätigung, die vom Intellecte bis dahin nicht geübt wurde, indem der bis dahin ex potentia ordinata wirkende Intellect nunmehr auch das de potentia absoluta ihm Mögliche wirke. Daraus geht nun weiter auch hervor, daß jenes höhere

[1] 4 dist. 50, qu. 1, art. 2.

[2] Vgl. Thom. Gent. I, c. 53.

Lumen, mittelst dessen die übernatürliche Gotteserkenntniß zustande kommt, nicht, wie Aureolus will, deshalb nothwendig sei, damit der Intellectus possibilis in Kraft desselben jene Erkenntniß habe; denn zur Actuirung einer Erkenntniß, welche de potentia absoluta im Vermögen des Intellectes liegt, bedarf es nicht schlechthin eines Lumen supranaturale. Nicht ex parte intellectus, sondern ex parte objecti ist dasselbe nothwendig gefordert; das Glaubensobject ist eben seiner Natur nach ein solches, daß es, wenn nicht das seiner specifischen Natur entsprechende Licht auf dasselbe fällt, niemals Gegenstand eines wirklichen und wahrhaften Glaubens wird.[1]

Baconthorp hält dafür, daß diese seine Darlegung dem Geiste der averroistischen Lehre vom Intellecte, und namentlich der averroistischen Auffassung des Intellectus agens im Verhältniß desselben zum Intellectus possibilis conform sei, während Aureolus sich zu derselben in Widerspruch setze. Aureolus meine, der Intellectus agens wirke unmittelbar auf den Intellectus possibilis, um diesen zur Intellection zu vermögen; im Einklange damit ist er weiter auch der Ansicht, in Bezug auf die Credibilia müsse das Lumen supranaturale zum natürlichen Lichte des Intellectus agens hinzutreten, um das übernatürliche Erkennen des Intellectus possibilis zu erwirken; das Lumen supranaturale bewecke in diesem Falle nur eine höhere Steigerung des Lumen naturale des menschlichen Intellectes. Diese Auffassungsweise ist nun nach Baconthorp's Dafürhalten [2] durchaus nicht jene des Averroes. Dieser spreche wol in seinem Commentar zu den Büchern de Anima [3] von einer Erleuchtung des Intellectus possibilis durch den Intellectus agens, aber nicht in dem Sinne, als ob hiedurch dem Intellectus possibilis durch den Intellectus agens das geistige Sehenkönnen verliehen würde, sondern sofern sich der Intellectus agens dem Intellectus possibilis geistig erkennbar

---

[1] Quantumcunque lumen sit in aliquo vidente, si illud non attingat objectum illuminabile, illud non videtur, si attingat, videbitur. Hoc patet in oculo existente in tenebris, et in oculo catti. Ergo quantumcunque lumen fidei perficiat animam viatoris, si tamen non attingat objectum credibile, ipsum credibile non perficietur necessario; ergo requiritur propter objectum credibile. Sentt. Prolog., qu. 2, art. 3, § 1.

[2] Sentt. Prolog. qu. 2, art. 2, § 1.

[3] Comm. in Anim. III, comm. 5.

mache. Damit wird nun freilich der Intellectus agens als etwas vom Intellectus possibilis sachlich Unterschiedenes und außerhalb der menschlichen Seele Wesendes involvirt, was indes nach Baconthorp auch die richtige Auffassung der averroistischen Ansicht ist, während Aureolus sich bemüht zu zeigen, daß Averroes den Intellectus agens eben so wie den Intellectus possibilis zum Wesen des Menschen rechne, und nur im Widerspruche mit sich selbst das Gegentheil hievon asseriren zu wollen scheine. Zweifelsohne steht Baconthorp dem richtigen Verständniß der averroistischen Ansicht in diesem Punkte näher als Aureolus; und wie streng und entschieden er auch die averroistische Ansicht von der numerischen Einheit des nicht zum menschlichen Wesen gehörigen Intellectus agens verurtheilt, so ist er doch zugleich auch der Meinung, daß der vorwiegend passivistische Intellectus possibilis des Averroes das Wesen des dem Menschen eignenden Intellectes erschöpfe. Der Intellectus agens ist ihm einfach nur das Licht, in welchem der Intellectus possibilis sieht; und dieses Licht zerfällt ihm in ein natürliches und übernatürliches Licht nach Verschiedenheit der Objecte, welche entweder Objecte der natürlichen oder gläubigen Erkenntniß sind.

Durand ist mit Baconthorp darüber einig, daß es kein vom Glaubenslichte verschiedenes und demselben übergeordnetes Licht gebe, kraft dessen der Glaubensinhalt der Theologie sich zur Wissenschaft gestalten ließe;[1] auch würde ein derartiges Licht den Charakter der Theologie als einer auf Glaube und Auctoritätszeugniß gestützten Erkenntniß aufheben. Die theologische Erkenntniß beschränkt sich auf jene übernatürlichen Wahrheiten, welche uns zu unserem Heile geoffenbart worden sind; was die Vernunft aus sich selber über Gott zu ermitteln im Stande ist, gehört strenge genommen nicht in die Thologie. Die Vernunft ist kein Constitutivprincip der theologischen Erkenntniß; ihre Functionen werden in der scientischen Gestaltung der gläubigen Erkenntniß nur zu dem Ende herbeigezogen, um den in der heiligen Schrift niedergelegten Inhalt unserer gläubigten Erkenntniß, der an sich über die zeitliche Menschenvernunft erhaben ist, zu erläutern und gegen Anstreitungen zu vertheidigen; da aber die Mittel der Erläuterung und Vertheidigung aus der natürlichen Vernunfteinsicht des Zeitmenschen geschöpft sind, so sind sie unzureichend das innere Wesen der Sache

[1] Sentt. Prolog., qu. 2.

aufzudecken, das uns erst in der jenseitigen Anschauung sich enthüllen wird. Die Theologie ist keine Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Sie müßte, sollte sie dies sein, ihre Sätze demonstrativ aus Obersätzen ableiten, deren Inhalt denknothwendig ist und entweder lauter per se Nota aussagt oder auf per se Nota sich reduciren läßt; die aus der Schrift gezogenen Articuli fidei aber, durch deren erläuternde Darlegung der Complex der theologischen Erkenntniß geschaffen wird, sind keine Propositiones per se notæ und lassen sich auch nicht auf solche Propositiones reduciren.[1] Damit soll die Gewißheit der theologischen Erkenntniß nicht in Frage gestellt werden; sie ist sicherer begründet als jene irgend einer menschlichen Wissenschaft oder dessen was dafür gilt. Wenn man die Kenntniß dessen, was in den Libris naturalibus des Aristoteles oder anderer Philosophen enthalten ist, des Namens einer Philosophia naturalis werth hält, so wird man um so weniger anstehen können, der Kenntniß des Inhaltes der heiligen Schrift den Namen Theologia zuzugestehen; denn die heilige Schrift ist eine untrügliche Erkenntnißquelle, während umgekehrt die aristotelischen Bücher eine trügliche Erkenntnißquelle sind.[2]

Dem zufolge hätte also die theologische Erkenntniß insofern auf den Namen eines Habitus scientialis Anspruch, als vermöge desselben das in der heiligen Schrift Enthaltene gewußt wird. Diese Auffassung des scientifischen Charakters der theologischen Erkenntniß erscheint einem Aureolus[3] völlig ungenügend; durch sie werde die theologische Scienz auf eine und dieselbe Stufe mit einer aus den Fabelbüchern der Poeten gezogenen Scienz gestellt. Nicht der Buchstabe der Bibel, sondern Gott, der in der Bibel sich selbst offenbart, also Gott sub ratione Deitatis, sei das Object der theologischen Erkenntniß. Nach Durand kann Gott in keiner anderen Weise Subject der Theologie sein, als sofern er Subject der Articuli fidei ist; er ist aber

---

[1] Prolog. qu. 1, n. 49.

[2] Philosophiæ naturalis non est scire, quid Aristoteles vel alii philosophi senserunt, sed quid habeat veritas rerum; unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia, scire quid Aristoteles senserit, sed potius error. Sed vere theologia dicitur scire eorum mentem, qui sacrum canonem Spiritu Sancto inspirante tradiderunt, quia intellectus eorum nunquam deviavit a veritate rerum. L. c., n. 6.

[3] Sentt. Prolog., p. 9.

Subject derselben nicht schlechthin,[1] sondern nur mit Bezug auf unser Heil, auf dessen Gedanken alle Articuli fidei zurückzuführen sind.[2] Und wie der Heilsgedanke allen Articulis fidei zu Grunde liegt, so haben auch alle aus ihnen abgeleiteten Folgerungen auf unser Heil Bezug.[3] Die Theologie ist eben eine durchaus praktische Erkenntniß. Die in ihr enthaltenen speculativen Elemente dienen nur dem Zwecke der Verständigung in der declarativen und defensiven Darlegung des Inhaltes der theologischen Wahrheiten. Man kann also beziehungsweise der Theologie wol auch einen speculativen Charakter vindiciren; daß aber durch die beigezogenen speculativen Elemente, die doch nur dem natürlichen Vernunftdenken angehören, der innere Wahrheitsgehalt der übernatürlichen Glaubenswahrheit nicht aufgeschlossen wird, ist schon oben bemerkt worden. Durand anerkennt somit das speculative Element der Theologie nur dem Namen nach; es bedeutet ihm die mit der declarativen Darlegung des Inhaltes der Glaubenswahrheiten nothwendig verbundenen theoretischen Denkfunctionen. Er kann das speculative Element der Theologie

---

[1] Deus non est subjectum in fide articulorum sub illa ratione, sub qua multa possunt probari de ipso demonstrative et scientifice; alioquin inveniretur aliquis articulus fidei qui posset viatori demonstrari. Sed de Deo sub ratione absoluta, qua Deus est, possunt multa probari demonstrative et scientifice, v. g. quod Deus est unus, quod Deus est intellectualis et similia; ergo Deus sub ratione absoluta non est subjectum in fide articulorum, sed sub aliqua ratione determinata. Prolog., qu. 5, n. 16.

[2] Ratio Salvatoris principaliter in fide intenditur. Nunquam enim fuit fides, nec in statu innocentiæ, nec post lapsum, quin explicite fuerit de Salvatore; non sic autem est de aliis. Item hæc ratio continet alias fundamentaliter et implicite, scil. esse incarnatum, passum, resurrexisse, ascendisse in cœlum, venturum ad judicium, quibus explicatur, qualiter Deus salutem nostram operatus est. Et ipse articulus Trinitatis continetur implicite in ratione Salvatoris propter determinationem personæ salvantis nos meritorie, quæ est principale objectum complexæ salutis. L. c, n. 17.

[3] Magis sto in hoc, quod nullius scientiæ est deducere aliquid speculativum ex articulo, quia talis deductio in nullo aut modicum perficiet intellectum; practice autem multa deducuntur ex articulis, utpote quod humiliter est vivendum exemplo Christi, qui semetipsum exinanivit formam servi accipiens, multo imo quantumcunque gravia sustinenda sunt pro salute exemplo Christi, qui passus est pro nobis, relinquens nobis exemplum. Et simili modo ex aliis articulis multa deducuntur, quæ si modicum et quasi in nullo perficiant intellectum quoad cognitionem, mirabiliter tamen promovent affectum et bonam operationem. L. c., n. 21.

sachlich selbst nicht in jenem eingeschränkten Sinne gelten lassen, in welchem Aureolus und Baconthorp es gelten lassen, weil ihm das intellective Erkennen nicht Erkennen in einem von der erkennenden Potenz unterschiedenen natürlichen oder übernatürlichen Lichte, sondern der Intellect selbst nur das auf das Object fallende Licht ist. Der Intellect kann sonach am Objecte nicht mehr wahrnehmen, als sich ihm in der factischen Wirklichkeit desselben unmittelbar und mittelbar darbietet. Object des zeitlichen Menschenintellectes ist eben nur das Wirkliche als solches; seine Erkenntniß reicht nicht weiter, als die unmittelbare oder mittelbare geistige Apprehension des Wirklichen reicht. Als Gegenstand einer wenigstens mittelbaren geistigen Apprehension gilt Durand die menschliche Seele als reines Formwesen, dessen Gedanke ihm den Stützpunkt zur geistigen Erfassung der über der Menschenseele erhabenen geistigen Realitäten darbietet, daher er trotz seines grundsätzlichen Empirismus das Gebiet der natürlichen Erkenntniß nicht auf die sinnefällige Wirklichkeit beschränkt, sondern eine das Übersinnliche als solches betreffende Vernunfterkenntniß zugesteht. Er bekundet in seiner Anerkennung der Seele als reinen Formwesens seine Abkunft aus der Thomistenschule, gegen deren speculative Anschauungen er sich aber durch seine Verwerfung der Annahme eines Intellectus agens grundsätzlich abschließt. Er weiß von keinem dem Intellecte concreirten Lichte, da der Intellect selbst nur Leuchtkraft ist; daher kann nach seinem Dafürhalten auch von keiner natürlichen oder übernatürlichen Steigerung des nicht vorhandenen concreirten Lichtes die Rede sein. Er hält es demzufolge nicht für gerechtfertigt, irgend einen Meister der katholischen Schulwissenschaft wegen einer angeblichen höheren Erleuchtung solcher Art vor allen anderen zu empfehlen, oder förmlich als Lehrer aufzudringen, was der Pflege der kirchlichen Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte.[1] Diese Worte sind unzweideutig auf die Thomistenschule gemünzt, welcher er zur Last legt, daß sie ihrem Meister eine Auctorität beilege, welche die altkirchlichen Lehrer für sich in Anspruch

[1] Compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quæ determinatus doctor scripsit, est talem doctorem præferre sacris doctoribus, præcludere viam inquisitioni veritatis et præstare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter. Sentt. Præfat.

zu nehmen Bedenken trugen.[1] Diese selbst gelten ihm eigentlich oder doch hauptsächlich nur als Zeugen der kirchlichen Lehrtradition; als solche müssen sie höher stehen als alle nachfolgenden Lehrer, aber ein Eindringen in den dem zeitlichen Menschenintellecte verhüllten Wesensgehalt der kirchlichen Heilswahrheit darf auch bei ihnen nicht gesucht werden.[2] Durand glaubt also im Interesse eines möglichst sicheren und besonnenen Vorgehens einem unspeculativen kirchlichen Positivismus das Wort reden zu müssen; in diesem wiederscheinen wol hie und da die Lichter einer höheren geistigen Auffassung, werden aber möglichst zurückgedrängt durch die grundsätzliche Beschränkung des Intellectes auf das Gebiet der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Diese ist zunächst doch nur die sinnliche Wirklichkeit; Durand hebt nachdrücklich hervor, daß der menschliche Intellect zufolge seiner thatsächlich gegebenen Beschaffenheit Gott und die geistigen Substanzen nur durch Vermittelung der körperlichen Creaturen auf natürlichem Wege zu erkennen vermöge, daß sonach der vom irdischen Leibe gelöste Intellect in Bezug

[1] Quis enim nisi temerarius existens audeat dicere, quod magis sit acquiescendum auctoritati cujuscunque doctoris, quam auctoritati sanctorum doctorum s. scripturæ Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta ecclesia Romana sublimavit? Et tamen Augustinus inter doctores celeberrimus dicit de se ipso 3. de Trin. circa principium: Noli meis literis quasi scripturis canonicis inservire; sed in illis et quod non credebas, cum inveneris, incunctanter crede; in istis autem, quod certum non habebas, nisi certum intellexeris, noli firmum retinere. Et ad Vincentium Victorem libro secundo: Negare non possum . . . . multa esse in opusculis meis, quæ possunt justo judicio et nulla temeritate culpari. Ibid.

[2] Duplex est notitia credibilium: Una, qua assentimus simpliciter eis propter auctoritatem dicentis, et hoc est per fidem, quam habent omnes fideles. Alia est, qua quidem majores possunt alios instruere et persuadere ea quæ sunt fidei et aliqualiter declarare et defendere; quam notitiam potest quis habere vel a Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel a seipso per exercitium studii, et hanc notitiam vocat beatus Augustinus (Trin. XIV, c. 1) scientiam vel sapientiam. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem, quo lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita ut sint evidentes intellectui nostro, modo quo alii ponunt, sed quia habetur de eis quædam altior notitia quam per solam fidem, quæ notitia est fidei declarativa et aliqualiter persuasiva. Et hoc lumine sunt illuminati majores, qui habent fidem docere et defendere; nec oportet eos esse illuminatos aliquo lumine, in quo articuli fidei sunt intellecti vel sciti, ut alii ponunt, quia ad ea, quæ sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Prolog. qu. 2, n. 20.

auf seinen natürlichen Modus agendi eine Immutation erfahren müsse, um Gott unmittelbar schauen zu können.[1] Bei Aureolus und Baconthorp ist umgekehrt die für den zeitlichen Menschenintellect bestehende Nothwendigkeit, die Erkenntniß Gottes durch die sinnliche Wirklichkeit vermittelt werden zu lassen, nur eine Folge der Verbindung des menschlichen Intellectes mit der sinnlichen Leiblichkeit. Allerdings lassen sie zufolge ihres christlich-supranaturalen Standpunktes die jenseitige selige Anschauung durch das Lumen gloriæ vermittelt werden, während Durand seinerseits ein solches Lumen nicht für nöthig hält,[2] da Gott sub ratione entis dem Intellecte gleich jedem anderen von ihm appercipirten Objecte bei unmittelbarer Berührung mit demselben kennbar sein muß.[3] Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch hinlänglich, in welcher Weise Durand das in den Anschauungen des Aureolus und Baconthorp vorschlagende intuitive und illuministische Moment von sich fern zu halten sucht. Der von jenen beiden so hoch gehaltene Averroes bietet ihm gar keine Anknüpfungspunkte dar; Durand steht in der Beurtheilung desselben auf dem Standpunkte eines Thomas und Duns Scotus, und erwähnt ihn nur sehr selten, was um so weniger überraschen darf, da selbst Aristoteles, als dessen

---

[1] 4 dist. 49, qu. 2, n. 24 et 29.

[2] Potest sic argui: Quod essentia divina sit præsens intellectui nostro in ratione objecti, quæ prius non erat ei sic præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui vel ex mutatione intellectus. Non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis; nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum, quod est species vel lumen, quia speciem negant, lumen autem ponitur ut dispositio patriæ, ipsi autem dicunt, quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viæ. Oportet ergo, quod per hoc solum mutatur intellectus, quia mutatur ordo naturalis, quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit Deum ex creaturis. L. c., n. 24.

[3] Nihil cadens sub formali ratione objecti excedit proportionem potentiæ per se, licet possit excedere per accidens .... quod satis innuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum juvenis, videret utique sicut et juvenis. Igitur excessus objecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusæ et obscuræ, nisi per accidens, vel ratione organi ut in potentiis sensitivis, vel ratione modi cognoscendi, ut in potentia intellectiva, quæ non cognoscit naturaliter Deum vel substantias separatas nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus nec perfecte possunt repræsentare eum; omnis enim potentia habet proportionem cum omni eo, quod cadit sub ratione sui subjecti. Deus autem cadit sub ratione entis, quæ est formalis ratio objecti intellectus. L. c., n. 29.

Ausleger jene beiden den Averroes ehrten, in Durand's Augen nur ein sehr bedingtes Ansehen behauptet. Der Werth der aristotelischen Philosophie bemißt sich ihm nach dem Werthe der speculativen Vermittelung der ihrer Natur durchaus auf praktische Ziele abzweckenden theologischen Erkenntniß; er kann dem zufolge nur ein sehr bedingter sein, und dies um so mehr, da die aristotelische Philosophie selbst für die Zwecke jener speculativen Vermittelung nicht vollkommen ausreicht. Durand steht wol noch innerhalb des Bereiches der peripatetischen Denkschulung; aber eben nur als Schulungsmittel der natürlichen Denkvernunft läßt er die aristotelische Philosophie gelten. Sie gilt ihm in dieser Hinsicht als unentbehrlich, in ihren Ergebnissen aber in sehr relativem Sinne als haltbar. Nicht Führerin, sondern bloß Orientirungsmittel der natürlichen Denkvernunft darf und soll sie sein.

Occam berührt sich mit Durand's Anschauungen über den allgemeinen Charakter der Theologie darin, daß er dem Zeitmenschen nur eine abstractive Gotteserkenntniß zugesteht, und die numerische Einheit des Habitus theologicus, wenigstens sofern dieser nicht Glaubenshabitus ist, in Abrede stellt. Durand[1] faßt den Habitus theologicus unter einen dreifachen Gesichtspunkt, als Habitus fidei, als Habitus declarativus et defensivus, als Habitus practicæ deductionis ex articulis fidei. Der erste und dritte Habitus unterscheiden sich vom zweiten durch ihr Subject, welches der Actus meritorius ist, während der zweite Habitus Gott sub ratione Salvatoris zum Subjecte hat. Der erste Habitus unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, daß er Habitus infusus ist, während der zweite und dritte Habitus acquisiti sind. Der erste und dritte Habitus, welche gemeinsam den Actus meritorius zum Subjecte haben, unterscheiden sich von einander durch die Verschiedenheit ihrer Erkenntnißmedien; das Erkenntnißmedium des ersten Habitus ist die göttliche Auctorität, das Medium des dritten Habitus die Persuasio humana. Der zweite und dritte Habitus unterscheiden sich von einander dadurch, daß der Habitus declarativus et defensivus die Articulos fidei zu Conclusionen hat, während dieselben im Habitus practicæ deductionis die Stelle von Principien oder Ausgangspunkten der Deduction vertreten. Occam tritt dieser decentralisirenden Auffassung der theologischen Erkenntniß insofern entgegen, als er die numerische Einheit

[1] Prolog. qq. 4 et 5.

der Theologie, soweit diese die Fides infusa in sich schließt, festhält.[1] Er unterscheidet zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Objecte der Fides infusa;[2] als unmittelbares Object derselben läßt sich eine Notitia complexa nehmen, welche als Prämisse oder Principium potentiale alle speciellen Glaubensartikel involvirt: Omne revelatum a Deo est verum. Die Fides infusa reicht aber für sich allein nicht aus, die Actus credendi in Bezug auf die einzelnen Articulos fidei zu veranlassen; solche Acte werden erst durch die Fides acquisita ermöglichet, welche somit in Verbindung mit dem entsprechenden Actus fidei infusæ die unmittelbare Partialursache der Glaubensacte in Bezug auf die einzelnen Glaubensartikel ist. Die einzelnen Actus credendi, welche sich auf besondere Glaubensartikel beziehen, sind specifisch von einander unterschieden; dasselbe gilt somit auch von den aus diesen Actus erwachsenen besonderen Habitus. Jeder dieser Habitus constituirt eine besondere Scienz; die hiemit gegebene Vielheit der Scienzen würde selbst für den Fall nicht aufgehoben, daß alle Glaubensartikel ein gemeinsames Subject hätten, weil die Vielheit der Scienzen zunächst schon mit der Vielheit der Aussagen von dem Einen Subjecte gegeben ist. Sie haben aber nicht einmal ein gemeinsames Subject. Man kann nicht so schlechthin sagen, daß Gott sub ratione Deitatis Subject der Theologie sei. Versteht man unter Subject dasjenige, quod supponit, so ist Gott sub ratione Deitatis überhaupt nicht Subject der Theologia viatorum.[3] Nimmt man das Subject als dasjenige, pro quo supponitur, so ist Gott nur für einen Theil der Theologie Subject; für andere Theile derselben ist es eine der drei göttlichen Personen, für wieder einen anderen Theil die Creatur. Die Meinung des Duns Scotus, daß Gott gemeinhin Subject der Theologie sub ratione Deitatis sei, läßt sich in einem allgemeinen minder bestimmten Sinne behaupten,[4] nicht aber wenn der Begriff des

[1] Sentt. Prolog., qu. 8.

[2] 3 dist. 8.

[3] Subjectum isto modo dictum est terminus conclusionis. Sed Deus non est terminus conclusionis, quia illud est terminus conclusionis, quod immediate terminat actum intelligendi, vel est actus intelligendi; sed Deus in se non immediate terminat actum intelligendi, sed mediante aliquo conceptu sibi proprio, nec est conceptus. Ergo ille conceptus, non Deus erit subjectum theologiæ nostræ. Prolog., c. 8.

[4] Opinio quod Deus sub ratione deitatis est subjectum theologiæ, potest verificari intelligendo subjectum illud, pro quo supponitur et quod est primum

Subjectum primum im ſtrengen Sinne verſtanden wird.[1] Wenn Scotus ſeine Anſicht damit begründet, daß in dem sub ratione Deitatis gefaßten Gottesgedanken alle theologiſchen Wahrheiten virtuell enthalten ſeien, ſo iſt dieſe Begründung nicht nur an ſich unrichtig,[2] ſondern beruht auch auf einer unrichtigen Vorſtellung vom Subjecte einer Scienz. Denn es liegt nicht im Begriffe des Subjectes, virtuell eine Notitia passionis[3] oder Passio ſelbſt zu enthalten.[4]

---

aliqua primitate. Nam inter omnia pro quo subjecta propositionum theologicarum possunt supponere, ipse Deus habet aliquam primitatem. Respectu creaturarum est primum primitate naturæ et causalitatis, respectu etiam personarum est aliquo modo primum. Ibid.

[1] Non est subjectum primum cujuslibet partis theologiæ, quia non illius partis, in qua prædicantur passiones vel prædicata de Patre vel Filio vel Spiritu Sancto, vel de creatura. Ibid.

[2] Universaliter nunquam notitia unius rei extra incomplexa est causa sufficiens etiam cum intellectu respectu primæ notitiæ incomplexæ alterius rei. Declaratur per experientiam, quam quilibet experitur in se, quia quantumcunque cognoscat intuitive et perfecte aliquam rem, nunquam per hoc cognoscit aliam rem, nisi præhabeat notitiam alterius rei; v. c. si cognoscam ista inferiora et nunquam vidissem corpora superiora, nullam notitiam haberem de sole et luna et stellis et hujusmodi corporibus. Et ratio est, quia omnis notitia abstractiva alicujus rei in se vel notitia simplex propria alicujus rei naturaliter loquendo præsupponit notitiam intuitivam ejusdem rei; sed notitia intuitiva alicujus rei nunquam potest haberi naturaliter nisi vel mediate vel immediate ab illa re, ergo nec notitia abstractiva ejusdem rei, et per consequens nulla. Ibid.

[3] Non minus virtualiter nec minus perfecte continet causa efficiens effectum suum quam subjectum suam passionem; sed non obstante tali continentia notitia causæ non continet virtualiter notitiam sui effectus; ergo non obstante, quod subjectum contineret passionem suam, notitia subjecti non continet notitiam passionis suæ. Ibid.

[4] Subjectum non semper includit virtualiter ipsam passionem. Quia, si sic, hoc non est nisi quia causat aliquam rem realiter distinctam sibi inhærentum, vel quia causat conceptum istius rei. Non potest dici secundo modo, quia nunquam potest causare conceptum rei nisi causet et notitiam rei; sed non est causa notitiæ, ergo nec conceptus. Nec potest dici primo modo, quia sæpe passiones illæ non sunt res absolutæ realiter distinctæ secundum istos, quia creativum, verum, bonum et hujusmodi sunt passiones aliquorum, et tamen non sunt res ab eis distinctæ. Præterea aliquando passio importat aliquid perfectius subjecto, sicut esse in potentia ad formam, quæ est perfectior ipsa materia; sed perfectio isto modo non continetur in ipso perfectiori; tunc enim notitia imperfectioris contineret virtualiter notitiam perfectionis secundum illos. Ibid.

Aus dem Gesagten erklärt sich hinlänglich, wie Occam, ohne die Einheit der theologischen Scienz schlechthin zu leugnen,[1] doch nur eine aggregative Einheit derselben zugeben will; verhalte es sich doch auch mit der Scientia metaphysicalis nicht anders.[2] Überhaupt könne man die Theologie nur in uneigentlichem Sinne als Scienz gelten lassen;[3] denn obschon die Credibilia an sich Object einer evidenten Erkenntniß sein können, so sind sie es in ihrer Mehrheit doch nicht für uns Zeitmenschen. Daß sie aber auch für uns Gegenstand eines wirklichen Wissens seien, erhellt daraus, weil ein Ungläubiger mit Ausnahme des Actus credendi alle Acte, welche in Bezug auf die Objecte des Glaubensbewußtseins im Denken des Gläubigen und des Theologen vor sich gehen, mit diesen gemeinhaben kann.[4] Der Unterschied zwischen denselben und dem Ungläubigen besteht darin, daß das Wissen des letzteren nicht die Bedeutung einer Fides acquisita hat, wie beim Gläubigen, oder einer Mehrung des Habitus fidei acquisitæ, wie beim Theologen. Auf Grund dessen weist Occam die von Aureolus vertretene Auffassung des Habitus theologicus als eines Habitus ultra fidem ab; denn der theologische Habitus scientialis ist im Ungläubigen nicht auf Grund der Fides, sondern absque fide vorhanden. Auch findet es Occam ungerechtfertiget, jenen Habitus declarativus, von welchem Aureolus spricht, als Habitus sapientialis zu bezeichnen; denn er kann ein irrthümlicher und der wissenschaftlichen Einsicht entbehrender Habitus sein. Den Vergleich des Habitus declarativus et defensivus mit der Metaphysik könne man zugeben; nur beweise derselbe nichts für den angeblichen Habitus sapientialis des theologischen Wissens,[5] der nur dann zuzugestehen wäre, wenn die Theologie

---

[1] Concedo, quod est stare ad unum primum, et illud primum est scientia unius conclusionis primæ, vel unus habitus inclinans ad actum scien di conclusionem primam propter principia priora . . . . Habitus theologiæ includit multos habitus, et inter illos est aliquis primus, quicunque sit ille. Ibid.

[2] Scientia metaphysicalis est una unitate aggregationis. Si dicitur, quod tunc deficerent nobis multæ metaphysicæ et multæ naturales scientiæ, concedo, quia cuilibet pro statu isto deficiunt multæ scientiæ partiales. Ibid.

[3] Prolog., qu. 7.

[4] Omnem notitiam actualem tam complexam quam incomplexam præter solam fidem, quam potest habere fidelis, potest habere infidelis. L. c.

[5] Metaphysica potest accipi vel pro notitia multorum ordinatorum, vel pro notitia immediate inclinante ad aliquid complexum. Et primo modo

eine evidente Vertheidigung und Bekräftigung der theologischen Sätze darzubieten vermöchte. Eben deshalb kann aber auch die Theologie nicht Wissenschaft in eigentlichem Sinne sein.[1]

Aureolus und Baconthorp vertreten den Begriff der theologischen Erkenntniß als eines Habitus sapientialis in Verbindung mit dem Festhalten am vollkommenen Einheitscharakter der theologischen Wissenschaft. Der Unterschied zwischen beiden ist nur dieser, daß Baconthorp den Einheitscharakter der Theologie direct aus dem Sapientialcharakter derselben ableitet,[2] während er bei Aureolus zunächst als eine Consequenz des Habitus scientialis der Theologie als eines vom Habitus fidei unterschiedenen Charakters erscheint.[3] Baconthorp beweist den Sapientialcharakter der Theologie daraus, daß sie ein vom ausschließlich speculativen und ausschließlich praktischen Habitus specifisch verschiedener dritter Habitus ist, der jene beiden in höherer Einheit umfaßt und in sich schließt; ferner daraus, daß sie in höherer Einheit den Habitus intellectus und den Habitus scientiæ als ein von beiden specifisch verschiedener dritter Habitus umfaßt. Occam vermag der von Baconthorp angenommenen Verschmelzung des speculativen und praktischen Habitus in der Theologie zu einem davon specifisch verschiedenen Habitus dritter Art seine Zustimmung nicht zu schenken; ihm ist die Theologie ein Complex von Sätzen und

dico, quod non quælibet pars metaphysicæ est sapientia, quia respondere rationibus sophisticis non est formaliter sapientia. Ibid. — Sapientis est, de quolibet habere demonstrationem, ergo sapientia est vera demonstratio vel notitia demonstrationis. Prolog., qu. 8.

[1] Nihil scitur evidenter, ad cujus assensum requiritur fides, quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide, quam e converso; sed secundum omnes sanctos et omnes opinantes contrarium sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta. Prolog., qu. 7.

[2] Prolog. qu. 4, art. 5, subart. 1, § 1 und art. 5, subart. 4.

[3] Theologia est unus habitus. Ille namque habitus est unus, qui habet uniformem modum et rationis unius in sumendo principia et in deducendo conclusiones et qui habet connexionem secundum post et latus. Sed habitus theologicus est hujusmodi; sumit namque pro principiis omnia, quæ possunt opitulari ad fidem et adminiculari, et uno modo inducit videlicet ad declarandum et nullatenus ad causandum adhæsionem aliquam, et in omnibus est connexus, vel post assumendo, ut ubi declarat quosdam articulos ex declarationibus aliorum, vel secundum latus, ut ubi declarat plures articulos disparate. Ergo habitus theologicus est omnino unus numeraliter et specifice in uno intellectu. Prolog., p. 51.

Erkenntnissen, die theils speculativen, theils praktischen Inhaltes sind.[1] Den Weisheitscharakter spricht er der Theologie nicht ab, läßt ihn aber nicht in jenem Sinne gelten, als ob in der Theologie Intellect und Scienz zur höheren Einheit verschmolzen wären, sondern nur wegen der Dignität des Objectes der Theologie.[2] Durch letzteres erscheint ihm aber der Charakter der Theologie als Sapienz weit besser gewahrt, als durch das Bestehen auf einer formellen Durchbildung, welche die Theologie gerade wegen der die natürliche Vernunft übersteigenden Sublimität ihres Inhaltes nicht haben kann, während umgekehrt ein vom menschlichen Verstande vollkommen beherrschtes Gebiet theoretischen oder praktischen Wissens den Sapientialcharakter haben kann. Dies ist aber eben nicht Weisheit im strengen Sinne des Wortes,[3] sondern blos in jenem weiteren Sinne, in welchem jede Demonstratio propter quid Weisheit heißt.[4]

---

[1] Theologia non est una notitia vel scientia, sed habet vel continet plures notitias realiter distinctas, quarum aliquæ sunt practicæ simpliciter et aliquæ speculativæ . . . . Tales sicut istæ sunt speculativæ: Deus creat mundum, Deus est trinus et unus, Pater generat, de quibus non potest esse nisi notitia speculativa. Et aliquæ veritates sunt practicæ, sicut: Deus est diligendus ex toto corde; Sabbatum est sanctificandum; orandum est pro loco et tempore et hujus modi. Prolog., qu. 12.

[2] L. c., qu. 8.

[3] Sapientia dupliciter accipitur, stricte et large. Primo modo non est nisi respectu nobilissimorum, propter quod dicit Philosophus 6 Ethic., quoniam est sapientia et scientia et intellectus honorabilissimorum natura. Et sic loquitur Philosophus de sapientia 1 Metaph. Secundo modo accipitur pro omni habitu respectu principiorum et conclusionum sequentium ex illis; et isto modo sapientia invenitur etiam in artibus mechanicis, propter quod dicit Philosophus: Sapientia in artibus certissimis. Ibid.

[4] Non omnis demonstrationis est sapientia, sed omnis demonstrationis propter quid est sapientia large accepta. Unde in nulla arte sciens quia dicitur sapiens, sed sciens propter quid. Ibid.

Drittes Capitel.

Die Psychologie und Erkenntnißlehre der nachscotistischen Scholastik.

Der Pariser Bischof Tempier hatte a. 1276 eine Reihe von Propositionen aus dem Gebiete der Anthropologie, Psychologie und Erkenntnißlehre censurirt,[1] welche an der Pariser Universität nicht weiter mehr gelehrt werden durften. Sie entstammten der Philosophie der Araber, namentlich jener des Avicenna und Averroes, und bezogen sich, letzteren betreffend, auf die allzu lose Einigung der Anima intellectiva mit der sinnlichen Leiblichkeit, Evacuirung oder völlige Beseitigung des Charakters der Anima intellectiva als Substanzialform des Menschenwesens, Behauptung der Ewigkeit der Substanz der Menschenseele oder des Intellectus agens, natürliche Vermöglichkeit der Menschenseele zur Anschauung der göttlichen Wesenheit, unbedingte Determination des menschlichen Willensvermögens durch die Intellection oder durch ein naturnothwendiges Begehren u. s. w.

Die Verurtheilung averroistischer Sätze hatte nicht zu verhindern vermocht, daß man im Franciscanerorden fortfuhr, die ursprüngliche Theologie des Ordens, die entschieden den Mystikern des 12. Jahrhunderts zugewendet war, mit Hilfe der averroistischen Philosophie zu beleuchten, welche den mystisch-ekstatischen Neigungen eines ascetischen Spiritualismus in ganz besonderem Grade entgegenzukommen schien. Da nun einmal Aristoteles zum Meister der Schule geworden war, so glaubten die Vertreter der mystisch-ascetischen Lehrrichtung in Averroes den richtigen Interpreten der aristotelischen Doctrin gefunden zu haben. Der anthropologische Dualismus, auf welchen jene Lehrrichtung sich stützte, war vom Anfange her Doctrin der Schule gewesen; für ihn war auch Duns Scotus eingetreten, dessen Individualismus

[1] Siehe Argentrée Collect. judic. (Paris 1728 fol.) I, p. 192: Errores de anima et intellectu (30 Artikel), p. 194: Errores de voluntate sive libero arbitrio (21 Artikel), p. 195: Errores de conjuncto (5 Artikel).

und empiristischem Intellectualismus der alle geistige Selbstheit aufhebende pseudospeculative Realismus eines Averroes entschieden widerstrebte. Die Art und Weise, in welcher Aureolus sich zur Declaration des Viennenser Concils über die intellective Seele als Wesensform des Leibes verhält, gibt zu erkennen, daß dieselbe auf ihn den Eindruck überraschender Neuheit machte,[1] und daß er sich ihr nur aus Ehrfurcht vor der Auctorität der Kirche fügte; er will aber wenigstens in Betreff des menschlichen Seelenwesens an sich und abgesehen von der Beziehung desselben auf den Leib von der averroistischen Auffassung nicht ablassen, soweit diese vernunftgemäß sich rechtfertigen läßt und als nothwendig erweist. Anknüpfend an den Satz des Duns Scotus, daß wie alles Geschaffene, auch die geschaffenen Geistwesen aus Form und Materie zusammengesetzt sein müssen, findet er[2] den richtigen Lehrausdruck dieser Wahrheit in dem Satze des Averroes, daß wie die himmlischen Intelligenzen, so auch die intellective Menschenseele aus zwei Wesenheiten zusammengesetzt sei, welche sich als Potenz und Actus zu einander verhalten: Intellectus possibilis und Intellectus agens. Allerdings stehe in gewisser Hinsicht Avicenna der christlichen Anschauung vom Wesen der Seele näher,[3] wenn er den Intellectus potentialis als signirte und individuirte Wesensform des Leibes fasse, während Averroes denselben als eine für sich seiende Wesenheit vom Leibe abtrenne und zusammt dem Intellectus, welchen auch Avicenna außerhalb das individuirte Menschensein verlege, in eine Wesenheit coalesciren lasse. Aus eben diesem Grunde aber könne Averroes zusammt dem Intellectus potentialis auch den Intellectus agens in seiner Weise zur Wesensform des Menschen werden lassen, während bei Avicenna der Intellectus agens schlechthin außerhalb des Menschen verbleibt. Im übrigen gibt Aureolus zu, daß die Art und Weise, in welcher Averroes den Intellect mit dem menschlichen Sinnenindividuum in Verbindung treten läßt, es zu keiner wahrhaften Wesenseinheit des Intellectes mit der sinnlichen Individualität kommen lasse; der Grund hievon liege darin, daß Averroes den menschlichen

[1] Vgl. über seinen Versuch, die entgegengesetzte Auffassungsweise als die herkömmliche nachzuweisen, unsere Abhandlung über den „Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters" (Wien 1881), S. 16, Anm. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 1, art. 3.

[3] 2 dist. 17, art. 1.

Intellect nicht als individuirten Intellect, sondern als einen in allen Menschen numerisch dieselbigen ansehe. Aureolus kann sich nicht davon überzeugen, daß diese Behauptung als nothwendige Consequenz aus dem averroistischen Denksysteme sich ergebe; die von Averroes für die Unitas intellectus humani angeführten Gründe müßten, wofern sie zutreffend und denknothwendig wären, auch von den geistigen Bewegern der Himmelssphären gelten, deren jeder doch nach Averroes eine von allen anderen Bewegern unterschiedene selbstige Intelligenz ist. Der Grund, aus welchem Aureolus den Averroes gegen sich selbst retten will,[1] ist kein anderer als dieser, daß der von Averroes vertretene Gedanke der Zusammengesetztheit des menschlichen Intellectes aus Materie und Form gewahrt bleibe. Eben dieser Gedanke ist es aber andererseits, der es ihm so schwer macht, die Idee der menschlichen Seele als Wesensform des Leibes in dem vom Viennenser Concil declarirten Sinne als eine philosophisch streng erweisbare Wahrheit anzuerkennen. Daß die Seele Wesensform des Leibes ist, sei wol bisher von keinem Philosophen, auch nicht von Averroes geleugnet worden; letzterer habe bloß bestritten, daß die menschliche Seele gleich anderen natürlichen Formen ausschließlich Actuation und Termination der leiblichen Materie sei. Es sei in der That schwierig, sich den Modus vorstellig zu machen, welchem gemäß die intellective Seele mit dem materiellen Leibe ein Unum constituiren solle; wenn man schon eine wahrhafte Einigung beider zuzugestehen habe, so scheint es doch, daß diese keine solche sein könne, durch welche ein Fortbestehen der intellectiven Seele und des materiellen Leibes als differenter Naturen aufgehoben würde. Das Concil verlangt aber, daß beide in jenem Sinne, wie Stoff und Form des Wachses, ein Unum bilden; auf die rationale Erweisung der Wirklichkeit eines solchen Verhältnisses von Seele und Leib müsse verzichtet werden, die philosophische Vernunft habe sich auf die Erhärtung einer bloßen Möglichkeit desselben zu beschränken. Die Denkmöglichkeit des im Sinne der Concilsentscheidung gedachten Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen schließt nun freilich die Denknothwendigkeit der dualistischen Auffassungsweise aus, und Aureolus nimmt nicht Anstand, die Denknothwendigkeit der sogenannten philosophischen, d. i. aristotelisch-averroistischen Auffassungsweise wirklich in Abrede zu stellen. Daraus

[1] Vgl. meine Abhandlung: „Der Averroismus u. s. w.", S. 18 ff.

folgt aber nur, daß die Philosophie oder das demonstrative Vernunftwissen des auf die natürliche Erfahrung gestützten menschlichen Intellectes in weit engere Grenzen gewiesen sei, als in der Schule Alberts d. Gr. angenommen und in der thomistischen Theologie vorausgesetzt wird. Damit soll indeß nicht der menschlichen Vernunftgewißheit Abbruch gethan werden; Aureolus kennt außer der demonstrativen Vernunftgewißheit der peripatetischen Philosophie auch eine Gewißheit der erleuchteten theologischen Vernunft, welche letztere nicht etwa mit dem von der Theologie vorausgesetzten Glaubensbewußtsein zusammenfällt, sondern den Inhalt desselben im geheimnißvollen Lichte der göttlichen Wahrheit versteht.[1] Wenn wir Aureolus' Methaphysik und Theologie unter den gemeinsamen Charakter einer Weisheitslehre stellen[2] und die Theologie als Complement der Metaphysik auffassen sehen,[3] so ist wol kaum zu verkennen, daß ihm die Theologie das höhere Vernunftwissen jener höheren Wahrheiten zu suppliren hat, welche der aristotelische Weltverstand nicht sicher zu stellen vermag. Dieses vom aristotelischen Weltverstande nicht zu erringende Vernunftwissen setzt einen angeborenen Vernunftsinn voraus, dessen Existenz Aureolus dunkel ahnt, ohne den Begriff desselben zu erfassen, daher er auf die Idee einer mystischen Erleuchtung zurückgreift. Soweit dieselbe gemeinmenschlicher Natur ist, kann sie auch heidnischen Philosophen nicht gefehlt haben; sie waren aber zufolge ihrer Unbekanntschaft mit der christlichen Wahrheit nicht gegen die Gefahr von Irrungen geschützt, und konnten nicht zum vollen Verständniß der philosophischen Wahrheit durchdringen. Ein solcher Mangel an Verständniß ist es, wenn Aristoteles und Averroes an einer actuellen Wesensdualität des Menschen festhalten, während dieselbe von der erleuchteten christlichen Vernunft als eine nur potentielle

---

[1] Habitus theologicus habet vere rationem sapientiæ virtutis intellectualis, de qua Aristoteles 6 Ethic., et est illud lumen et intelligentia, de qua Sancti faciunt mentionem, et ad quam conantur pervenire suis diputationibus et tractatibus, quos componunt. Sentt. Prolog., p. 15.

[2] Philosophus sapientiam definit, quod est scientia, intellectus et nobilissimorum notitia. L. c. p. 16.

[3] Habitus ex theologiæ studio acquisitus . . . . est intelligibilis virtus, qui sapientia nuncupatur, non quidem sapientia, qua scientia fit, sed quæ est intellectus, lumen, intelligentia nobilissimorum juxta definitionem quam ponit Philosophus, et attestationem Moysis Deut. 4, 6. Ibid.

erkannt wird; freilich aber wird die Möglichkeit einer Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe zu einem Räthsel für die natürliche Vernunft, während die theologische oder erleuchtete christliche Vernunft um Gründe für die Möglichkeit einer Seinsfortdauer der leiblos gewordenen Seele nicht verlegen ist. Wenn im Altarssacramente die sinnlichen Accidenzen von ihrem natürlichen Träger losgetrennt beharren können, so wird in Gottes Macht auch die vom Leibe getrennte Seele als seiende beharren können, obschon sie im Sinne des Viennenser Concils nur als Actuation des Leibes zu fassen ist. Freilich gestaltet sich in dieser Auffassung die Seelenfortdauer zu einem göttlichen Machtwunder, was von Aureolus auch ganz unverholen ausgesprochen wird.[1]

Baconthorp nimmt gegen seinen Vorgänger Aureolus auf dem Gebiete der Psychologie insoferne Stellung, als er zu zeigen sucht, daß die Wesenszweiheit im Menschen, welche Aureolus als eine durch das Viennenser Concil corrigirte Lehre des Aristoteles und der Philosophen insgemein hinstellt, nicht Lehre des Aristoteles sei, woraus weiterhin folgt, daß Averroes in diesem Punkte nicht als der richtige Ausleger des Aristoteles gelten könne. Während nämlich Aristoteles lehrt, daß Leib und Seele ein dem Unum von Potenz und Actus entsprechendes, somit wahrhaftes Unum bilden,[2] will Averroes den Intellect unter anderem auch deshalb nicht als Wesensform der Individuen gelten lassen, weil nach seiner Annahme die Substanzialform der Individuen nur ein Körper oder eine körperliche Kraft sein kann; daraus ergibt sich als Consequenz seine Lehre von der numerischen Einheit des Intellectes aller Menschen — eine Lehre, die freilich von Averroes nur problematisch hingestellt wurde als ein Versuch zur relativen Beseitigung der Schwierigkeit, wie das seiner Natur nach abgezogene Allgemeine in der concreten Besonderheit Platz sollte finden können. Baconthorp nimmt also ebensowenig als Aureolus die Lehre de unitate intellectus für ein absolut feststehendes Resultat der averroistischen Philosophie, sondern schreibt ihr nur einen hypothetischen Charakter zu, unterscheidet sich aber von Aureolus dadurch, daß er sie nicht für eine gleichsam nur aus Inconsequenz festgehaltene

[1] 2 dist. 16, art. 2.

[2] Baconthorp's genauere Nachweisungen hierüber in meiner Abhandlung über den „Averroismus u. s. w.", S. 60 f.

Meinung, sondern als eine mit der Gesammtanschauung des Averroes in Einklang stehende Ansicht betrachtet. Wenn er nun deßungeachtet in anderer Hinsicht von Averroes sich beeinflussen läßt und damit dem Aureolus selbst auf anthropologischem Gebiete als relativer Averroist zur Seite tritt, so hat dies seinen Grund darin, daß er für den von Aureolus abgewiesenen anthropologischen Dualismus als theologische Wahrheit eintritt, und denselben durch die averroistische Lehre von den der Materie immanenten Formen der Dinge begründet;[1] nur soll die Zweiheit der Naturen im Menschen nicht als Wesenszweiheit verstanden werden. Darin beruhe eben der Irrthum des Aureolus, der in diesem Punkte auch die katholische Tradition mißverstand, wenn er meinte, daß sie für einen Wesensdualismus im Menschen einstehe.[2] Die christlichen Lehrer, welche Aureolus citirt, waren eben so wenig als Aristoteles der Meinung, daß die intellective Seele in ihrem Zusammensein mit dem Leibe eine per se subsistirende Substanz sei, so daß sie den Leib nicht zum Subjectum hätte; ihre Ansicht ist vielmehr, daß die Seele nicht auf gleiche Linie mit den aus der Materie educirten Formen zu stellen sei, so daß sie von ihrem materiellen Subjectum abgetrennt gar nicht zu bestehen vermöchte. Die Seelenunsterblichkeit ist demnach eine natürliche Vernunftwahrheit, welche sich aus der specifischen Beschaffenheit der Seele als intellectiver Wesensform des Leibes ergibt. Denn obschon wirklich und wahrhaft

---

[1] Vgl. m. Abhandl. „Averroismus u. s. w." S. 69.

[2] Dicit, quod hæc fuit sententia multorum Sanctorum et maxime Athanasii in Symbolo, ubi dicit, quod sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo etc.; et subdit, in quo est similitudo: Unus non confusione substantiæ sed unitate personæ. Item allegat ad hoc Eustatium Ethic. VI, 9, Damasc. Orth. Fid. III, 3, Rich. a. S. Vict. Trin. III, 4. 10, Mag. Sentt. III, dist. 2 et modernos doctores. Die altchristlichen Lehrer würden jedoch von Aureolus nicht richtig aufgefaßt: Vult enim Athanasius quod anima rationalis et caro non ita confundantur ad invicem, sicut aliæ formæ, quia tunc anima separari non posset et per se esse extra carnem; non negat tamen, quin confundantur ad invicem constituendo unum aliquid per essentiam. Primus intellectus sufficit sibi ad persuadendum, quod duæ naturæ natæ per se esse possunt esse unus Christus per aliqualem similitudinem, quia anima rationalis et caro, quæ frequenter separantur per mortem et per se existunt, pro tunc faciunt unum hominem. Ex quo patet, quod primam confusionem negat, non secundam. Per idem patet ad alios Sanctos. Quodlibet. I, qu. 1, art. 1, §§ 1 et 2.

Form des Leibes, ist sie doch nach ihrem immateriellen intellectiven Sein nicht darauf angewiesen, mittelst des Körpers zu wirken, hat sonach ein vom Bestande desselben unabhängiges Sein. Das wirkliche Vorhandensein einer derartigen Wesensform ist natürlich Erfahrungsthatsache, die sich aber als etwas durch den Weltzusammenhang rational Gefordertes erweisen läßt.[1] So steht die Psychologie auf dem Grunde der Kosmologie, und hat an der rationalen Evidenz derselben Antheil, nur daß, wie das Weltdasein im Allgemeinen, so im Besonderen das Dasein der Anima intellectiva aus einem unmittelbaren göttlichen Schöpferacte erklärt werden muß, ohne dessen Voraussetzung das eigenthümliche Wesen der Menschenseele sich nicht erklären ließe. Denn sie stellt eine Vereinigung zweier verschiedener Arten von Formen dar; die Vegetativa und Sensitiva sind aus dem Zeugungsstoffe educirt und ihre Thätigkeiten durch das Zusammensein mit dem durch sie formirten Stoffe bedingt, während die Intellectiva ihrer Natur nach nichts aus dem Stoffe Educirtes sein kann, somit durch Creation entstanden sein muß. Daß der Intellect dem Menschen als Wesensform eigen, ergibt sich als denknothwendige Folgerung aus der durch unser unmittelbares Selbstbewußtsein bezeugten Thatsache, daß die intellective Thätigkeit unsere selbsteigene Thätigkeit sei; liegt das Princip der intellectiven Thätigkeit in uns selbst, so muß der Intellect Wesensform des Menschen sein. Baconthorp hat nichts dawider, daß man sich die intellective Seele aus Potenz und Actus zusammengesetzt denkt: nur verwahrt er sich dagegen, daß man Potenz und Actus als zwei verschiedene Realitäten nehme, wie von Seite des Aureolus geschieht, der eben deshalb die Subjectirung der menschlichen Intellectivseele im Leibe nicht philosophisch zu begreifen vermöge, und das aus Potenz und Actus wie aus Materie und Form zusammengesetzte Sein der Seele im Leibe als ein besonderes, lediglich in sich selbst subjectirendes Sein ansehen zu wollen scheine. Aus diesem Grunde ließ

[1] Philosophi concedent quamdam formam omnino per se operantem, sicut Intelligentiam, et quamdam omnino esse principium operandi cum alio et ut quo tantum, ut formam eductam de potentia materiæ; sed inter duo extrema habere medium non videtur repugnare sic: Si est motum tantum et movens tantum, non repugnat dare movens motum, ut arguit Philosophus 12 Metaph., text. 35; ergo non videtur inconveniens formam aliquam esse principium operandi ut quo et cum alio, et ut principium quod ut per se ens. Quodlibet. I, qu. 1, art. 3.

er auch nur eine unvollkommene Einigung des Intellectivprincipes im Menschen mit der Sensitiva und Vegetativa zu, während Baconthorp beide virtuell in die Intellectiva aufgenommen und mit derselben identificirt werden läßt. Deshalb hat es für Baconthorp keine Schwierigkeit, die intellective Seele wahrhaft als Forma corporis anzuerkennen, obschon er mit Aureolus der menschlichen Körperlichkeit als solcher eine von der informirenden Seele unterschiedene selbsteigene Form beilegt. Freilich ist der Bestand der mit der Intellectiva vereinigten Sensitiva und Vegetativa durch das Zusammensein der Seele mit dem Leibe bedingt; bei der Lösung der Verbindung beider gehen die Sensitiva und Vegetativa zu Grunde. Scheint in diesem Punkte Baconthorp mit Aureolus übereinzustimmen, so tritt in Bezug auf die Anima separata wieder dieser Unterschied zwischen beiden hervor, daß Aureolus, welcher das Gedächtniß mit Averroes als bloß sinnliche Potenz faßt, der Anima separata das Vermögen einer unmittelbaren Apperception der Sinnendinge beilegt, während Baconthorp ein intellectives Gedächtniß der Seele anerkennt, und mittelst desselben in der Seele die Intellectionen der im Leben dieser Zeit sinnlich appercipirten Dinge erhalten werden läßt. Der Intellectus possibilis ist bei Baconthorp wesentlich intellectives Gedächtniß, und behält als solches das appercipirte sinnliche Object in derjenigen Beschaffenheit zurück, in welcher er es in sich recipirt hat, nämlich secundum intentionem universalem, nicht secundum intentionem singularem, nach welcher es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefaßt wird. Es ist demzufolge auch nicht nöthig, daß der Intellectus agens, wie Aureolus will, auf den Intellectus possibilis einwirke, damit die vom letzteren recipirte singuläre Intention in den Bereich der Allgemeinheit emporgehoben werde; sie ist im Intellecte einfach nur als universale Intention vorhanden, und die Aufgabe des Intellectus agens könne nur diese sein, dem Intellectus possibilis, dem Geistesauge des Menschen, das nöthige Licht zur Apperception des in den Bereich der intellectiven Wahrnehmung tretenden Objectes zu verschaffen. Einig ist Baconthorp mit Aureolus in Verwerfung der Species impressæ, aus welchen nach Thomas die Allgemeinbegriffe herausgezogen werden, oder mittelst welcher nach Scotus das Hineinsehen in das geistige Wesen der Dinge ermöglicht werden sollte; das zu appercipirende Wirkliche präsentirt sich dem Sinne sowol als auch dem Intellecte durch sich selbst. Während jedoch Aureolus als Conceptualist die existirenden Dinge

als solche ausschließlich unter den Charakter der Singularität stellt, und die Allgemeingedanken derselben sich nach der intellectiven Reception ihrer Existenzen und Eigenschaften im Intellecte verwirklichen läßt, existirt nach Baconthorp das Universale bereits in den Dingen selbst, und wird von der menschlichen Seele im Lichte des Intellectus agens in den Dingen geschaut, daher die Aufgabe des Intellectus agens nicht, wie Aureolus meine, diese sei, im Intellectus possibilis den Allgemeinbegriff des Objectes zu erzeugen; denn dieses ist bereits in der Sinnesvorstellung ein Intelligibile, braucht also nicht erst durch den Intellectus agens dazu gemacht zu werden. Damit hängt Baconthorp's vorerwähnte Verwerfung der Unterscheidung zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis als zweier einander integrirender Componenten des Seelenwesens zusammen. Zugleich aber tritt in erkenntnißtheoretischer Beziehung ein entschiedenes Überwiegen der intellectiven Intuition über die logistische Denkthätigkeit hervor, mittelst deren Aureolus die Intellection der Dinge sich vollziehen läßt. Damit steht auch eine schärfere Betonung des theologischen Positivismus in Verbindung, welcher dem Baconthorp durch die Auffassung der Theologie von Seite des Aureolus verwischt zu werden scheint. Aureolus theilt mit Duns Scotus die Überzeugung, daß das Seiende als solches das dem menschlichen Intellecte adäquate Denkobject sei; Baconthorp ist damit nicht einverstanden, weil daraus folgen würde, daß wir Gott nicht bloß soweit er aus den Creaturen erkennbar ist, sondern schlechthin erkennen würden, während nach Baconthorp eine Gotteserkenntniß, die über den Bereich der aus der sichtbaren Welt zu gewinnenden hinausreicht, nur aus der heiligen Schrift geschöpft werden kann.[1]

Baconthorp scheint sich der thomistischen Auffassung der menschlichen Seele als reinen Formwesens zu nähern, wenn er die von Aureolus angenommene Zusammensetzung des Seelenwesens aus zwei

---

[1] Sicut intellectus noster et philosophorum in naturali cognitione non potest in ens transscendens, ut est omnino absolute acceptum, quia tunc posset in ens sub omni ratione et ita in ens, ut est commune creaturæ et Deo in se viso, imo solum potest in ens, ut est commune creaturæ et Deo, ut potest convinci ex creaturis: sic intellectus theologi viatoris non potest in Deum absolute consideratum, quia tunc posset in Deum, ut in se ipso visum, sed potest in cognitionem Dei solum secundum quod est cognoscibilis in sacra Scriptura. Sentt. Prolog., qu. 3, art. 2, § 1.

wie Actus und Potenz oder Form und Stoff einander integrirenden Bestandtheilen verwirft. Aber die menschliche Seele kann ihm nicht Gestaltungsprincip des Menschenwesens in dem von Thomas gelehrten Sinne sein, da er der sinnlichen Stofflichkeit des Leibes eine von der Seele unterschiedene besondere Wesensform zuerkennt. Näher steht seine Auffassungsweise des Seelenwesens jener Heinrich's von Gent, welcher gleichfalls dem Menschenkörper eine besondere Wesensform zuerkennt, und mit Baconthorp und Aureolus in erkenntnißtheoretischer Beziehung die Annahme von Species impressæ verwirft; [1] Baconthorp betont indeß das Universale in re entschiedener als Heinrich, so daß es bei ihm nicht, wie bei Heinrich (und Aureolus) des Intellectus agens zur Actuirung des Intellectivgehaltes der dem Intellectus possibilis sich vernehmlich machenden sinnlichen Vorstellung bedarf. Daraus folgt jedoch, daß bei Baconthorp die intellective Seele der äußeren Gegenständlichkeit gegenüber sich noch receptiver verhalten müsse, als bei Heinrich der Fall ist; an die Stelle der verborgenen Erleuchtung durch das göttliche Wahrheitslicht, welche das Allgemeine im Besonderen sehen macht, tritt ein unmittelbares Vernehmen des in der sinnlichen Besonderheit dargestellten Allgemeinen. Demzufolge darf es auch nicht überraschen, daß er den Charakter der Seele als reinen einfachen Formwesens nicht sonderlich urgirt; es scheint vielmehr, daß die Seele an der Zusammengesetztheit der das Allgemeine darstellenden Sonderdinge in irgend einer Weise theilhaben müsse, nur daß hiebei jede der Immaterialität des Seelenwesens widerstreitende Vorstellungsweise fern zu halten ist. In der That spricht Baconthorp von einer virtuellen Zusammengesetztheit der intellectiven menschlichen Seele, sofern dieselbe virtuell auch eine sensitive und vegetative Vermöglichkeit in sich schließt, [2] und zwar so, daß diese Vermöglichkeiten sich ganz in der Weise bethätigen, als ob sie von der intellectiven Seele gesonderte Realitäten wären. Da die Thätigkeiten der Sensitiva auf die individuirenden Besonderheiten des Einzeldinges gehen, während der Intellect auf den im Einzeldinge dargestellten Allgemeingedanken gerichtet ist, so bildet die virtuelle Composition der intellectiven Menschenseele das reale Correlat zu der im individuirten Sinnending sich darstellenden Repräsentation des Allgemeingedankens. Der Allgemeingedanke ist

[1] Vgl. meine Abhandlung über Heinrich v. Gent. S. 31.

[2] 2 dist. 17, qu. 1, art. 3, § 3.

aber Baconthorp nichts anderes, als der göttliche Gedanke des besonderen Dinges, die göttlichen Ideen nichts anderes als die Creaturen, sofern sie von Gott erkannt sind. Demnach neutralisirt sich bei ihm der Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem in der Weise, daß jedes geschaffene Ding gleich sehr unter diesen Gegensatz fällt, die intellective Seele nicht minder als die Körperdinge; der thomistische Gedanke von der universellen Natur der intellectiven Menschenseele im Gegensatze zur Particularität der sinnlichen Sonderdinge tritt da ganz zurück. Der auszeichnende Vorzug der intellectiven Menschenseele besteht einzig darin, daß sie, des Leibes ledig, unmittelbar die ewigen Gedanken Gottes schaut oder die Dinge in Gott sieht, während sich ihr dieselben in der irdischen Zeitlichkeit nur von Seite ihrer empirischen Wirklichkeit darstellen. Die thomistische Idee der intellectiven Menschenseele als reinen Formwesens ist somit bei Baconthorp völlig bei Seite gesetzt, sie hat als speculative Idee für ihn keinen Werth. Er verwirft die von Thomas vorgenommene Unterscheidung zwischen Essenz und esse der geistigen Wesenheiten,[1] um ihr die Unterscheidung zwischen Potenz und Actus zu substituiren, läßt also an die Stelle der Wesentlichkeit, nach deren Graden sich bei Thomas die Creaturen unterscheiden, den allen Creaturen gemeinsamen Charakter der Factibilität treten, wobei er sich nur dagegen verwahrt, daß das potentielle Sein der geistigen Creaturen mit der Materia prima der Körperdinge identificirt werde.

Bestimmt und entschieden tritt der aus der Dominicanerschule hervorgegangene Durand für die Seele als reines Formwesen ein.[2] Wäre die Seele aus Form nnd Materie zusammengesetzt, so wären im Menschenwesen zwei Materien vorhanden, eine Materie der Seele und eine Materie der Körpers.[3] Diese beiden Materien müßten entweder gleicher oder verschiedener Art sein. Von zwei Materien verschiedener Art kann keine Rede sein, wo nur Ein Bildungsprincip vorhanden ist. Sollten zwei Materien derselben Art vorhanden sein, so müßten entweder beide unmittelbar von der Seelenform, oder die Körpermaterie von der mit ihrer Wesensform verbundenen Seelen-

---

[1] 3 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] 1 dist. 8, pars 2, qu. 2.

[3] Vgl. über das Verhalten des Aureolus zu diesem Argumente meine Abhandlung: „Averroismus u. s. w." S. 7 f.

materie informirt werden. Letzteres ist undenkbar, da dasjenige, was nicht Actus, sondern an sich reine Potenz ist, kein Informativprincip sein kann. Eben so wenig aber ist denkbar, daß beide Materien von der Seelenform informirt würden. So wenig nämlich zwei Formen derselben Art, sei es unmittelbar oder nach einem gewissen Ordnungsverhältniß, in demselben Theile der Materie vorhanden sein können, eben so wenig können zwei Materien, sei es unmittelbar oder in einem gewissen Ordnungsverhältniß, derselben Form eingeordnet sein. Zwei Materien derselben Art unterliegen denselben Dispositionen; demzufolge müßte, wenn im Tode die körperliche Materie sich von der Seele trennt, auch die Seelenmaterie von der Seelenform sich trennen, somit die Seele selbst sich auflösen. Zwei mit einander vereinigte Materien derselben Art wären durch nichts von einander unterschieden, und könnten andererseits, weil nur per accidens unterschieden, nicht derselben Art sein. Endlich würde die Annahme zweier Materien derselben Art im Menschen auch auf zwei Seelen im Einen Menschen hinführen.

Durand besteht nicht bloß auf dem reinen ungemischten Formcharakter der Menschenseele, sondern schreitet bis zum äußersten Grade der Simplification des Menschenwesens vor.[1] Als Wesensform des Leibes ist die Seele unmittelbar durch sich selbst Princip der vegetativen Thätigkeiten; sie ist die unmittelbare Bildnerin des Leibes, sie verleiht dem Körper in seiner Ganzheit und in jedem einzelnen seiner besonderen Theile das Vollkommensein. Demzufolge kann von einer vom Seelenwesen unterschiedenen Wesensform des Leibes als Körper keine Rede sein. So sehr ist die Seele ihren Begriffen nach Formprincip des Leibes, daß diese ihre Bedeutung unmittelbar mit ihrem Wesensbegriffe zusammenfällt, während umgekehrt die sensitiven und intellectiven Kräfte als etwas von der Essenz der Seele Unterschiedenes genommen werden müssen. Dies lautet nun durchgreifend verschieden von den dualistischen Theorien, welche wir vorhin Aureolus und Baconthorp entwickeln hörten; denn diese sind Beide darin einig, daß sie das Wesen der Seele in die Intellectivität derselben verlegen, und die Vegetationskraft als etwas zum Wesen der Seele Hinzukommendes ansehen. Nur in Bezug auf die sensitiven Seelenkräfte hat eine relative Übereinstimmung Durand's mit Baconthorp und Aureolus statt. Nach

[1] 1 dist. 3, pars 2, qu. 2.

Aureolus sind die sensitiven Apprehensivkräfte der Seele nicht Potenzen der Seele für sich allein, auch nicht einmal schlechtweg Potenzen des Menschenwesens als Compositum aus Seele und Leib; sie sind im Compositum humanum nur insofern vorhanden, als der menschliche Leib eine mittlere Proportion der Gegensätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen darstellt. Diese Ausgleichungen somatischer Qualitäten sind Folge und Resultat der Anpassung des organischen Leibes für die Functionen der intellectiven Seele, und haben zu ermöglichen, daß die sinnliche Wirklichkeit dem menschlichen Intellecte vernehmbar werden könne. Sie gehören als complexionale Formen wesentlich der sinnlichen Leiblichkeit an; die mit ihnen und in ihnen gegebenen apprehensiven Vermöglichkeiten bleiben in der vom Leibe geschiedenen Seele nicht einmal virtualiter oder causaliter zurück. Auch Durand lehrt, daß in der vom Leibe getrennten Seele die sensitiven Vermöglichkeiten schlechthin nicht mehr vorhanden seien, aber nicht deshalb, als ob sie bloß complexionale Formen des Leibes wären, sondern weil die Sensationen Acte des Compositum aus Leib und Seele seien, so daß weder der Leib für sich allein, noch auch die Seele für sich allein, welche beide nur Partialursachen der Sensation sind, sondern beide in ihrem Zusammensein die Eine volle Ursache des Sensationsactes sind Baconthorp läßt die vor Infusion der Anima intellectiva im Leibesgebilde vorhandene Vegetativa und Sensitiva mit der Intellectiva sich identificiren, und bezeichnet die Sensation als einen Act unmittelbar des Seelenwesens selbst, welches jedoch sein Sensationsvermögen nur auf Grund und unter Vermittelung einer bestimmten Affection und Disposition des körperlichen Sensationsorgans bethätigen kann.[1] Mit dem Leibestode aber vollzieht sich die Abtrennung der durch übernatürliche Causalität geschaffenen Intellectiva von der auf dem Wege der natürlichen Zeugung entstandenen Sensitiva und Vegetativa, welche beide mit dem corruptiblen Leibe zu Grunde gehen.[2]

---

[1] Licet potentiæ sensitivæ sint ipsa essentia animæ, tamen requirunt aliquam passionem vel dispositionem in organis, quibus mediantibus agunt suas operationes; puta sicut potentia tangendi requirit determinatam proportionem qualitatum tangibilium, ita potentia visiva determinatam proportionem qualitatum lucidarum, ut probat Commentator de sensu et sensato in oculo. 2 dist. 37, qu. 1, art. 3, § 1.

[2] Vegetativa et sensitiva non generantur generatione, qua inducitur intellectiva, sed præfuerunt et remanent actu et non corrumpuntur in adventu

Baconthorp ſtimmt mit Durand in der Anerkennung der Theilbarkeit der Thierſeelen überein; die Frage, ob auch die menſchliche Anima sensitiva theilbar ſei, hat für ihn keine praktiſche Bedeutung, da die menſchliche Sensitiva mit der Intellectiva in Eine Subſtanz zuſammenfließt. Infolge deſſen iſt ſie mit der intellectiven Seele als tota in qualibet corporis parte gegenwärtig. Da bei Durand die Intellectiva ſelbſt auch ſchon die Sensitiva iſt, ſo bedarf es bei ihm gar keiner beſonderen Erörterung darüber, ob die menſchliche Seele als Senſitivprincip tota in qualibet corporis parte gegenwärtig ſein könne; die Seelen der Thiere und Pflanzen aber gelten ihm als ausgedehnte corruptible Quanta, einige der Thierſeelen und ſämmtliche Pflanzenſeelen überdies als theilbar. In der quantitativen Beſtimmtheit des Menſchenweſens, welche Baconthorp aus der ſinnlichen Leiblichkeit des Menſchenweſens ableitet und per æquipollentiam auch auf die intellective Seele als Weſensform des ausgedehnten und theilbaren Menſchengebildes überträgt, erkennt Durand ein Reſultat des Zuſammenſeins von Seele und Leib; weder die materielle Leiblichkeit als ſolche, und noch viel weniger die unſinnliche Weſensform des Leibes reichen für ſich allein aus, die quantitative Beſtimmtheit des Menſchenweſens zu erklären. Die Materie für ſich allein iſt weder die nächſte, noch auch nur die entfernte Urſache der quantitativen Beſtimmtheit eines Seienden;[1] ſie kann als reine Potenzialität zunächſt nur die Subſtanzialform recipiren, und erſt im Zuſammenwirken mit dieſer coefficirt ſie die quantitative Beſtimmtheit des aus ihr geformten Gebildes.

Ganz anders lauten in dieſem Punkte die Äußerungen Occam's,[2] der neben der intellectiven Seele als unausgedehnter Form noch eine andere ausgedehnte Form im Menſchen vorhanden ſein läßt; und geſetzt — fügt Occam bei — es wäre eine ſolche andere Form nicht vorhanden, ſo läge es doch im Vermögen der intellectiven Seele, eine ausgedehnte Materie quantitativ zu informiren. Denn wie es ganz wol denkbar iſt, daß die Materie unmittelbares Subject der Ausdehnung ſei, ſo nicht minder, daß die Form Subject der Quantität ſei. Vernunft und natürliche Erfahrung führen den Menſchen nicht

intellectivæ; tamen vult articulus (Oxoniensis 16 in materiis materialibus) et fides, quod vegetativa et sensitiva corrumpantur corruptione, qua recedit intellectiva. 3 dist. 19, art. 5.

[1] 1 dist. 8, qu. 4, n. 16.

[2] Sentt. II, qu. 22.

weiter, als bis zur Erkenntniß und Annahme einer ausgedehnten Wesensform des Menschen;[1] dieser Wesensform würde man auch die den Menschen vom Thiere unterscheidenden Thätigkeiten und Affectionen zuzuschreiben sich gedrungen fühlen, wenn nicht der christliche Glaube lehrte, daß das Intellectivprincip als eine unausgedehnte ingenerable und incorruptible Form anzusehen sei. Wie diese Form eine Wesensform des Leibes, und ihre Intellectionsacte selbsteigene Acte des Menschen sein können, läßt sich nicht rational evident machen, und muß einfach als eine unser Fassungsvermögen übersteigende Wahrheit hingenommen werden. Da nun durch die Auctorität des kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses das Vorhandensein einer unausgedehnten Intellectualform des Menschenwesens feststeht, Vernunft und Erfahrung aber auf eine ausgedehnte Wesensform des Menschengebildes hinweisen, so hat man im Menschen zwei Wesensformen anzunehmen, neben der Intellectivform eine Forma sensitiva. Das gleichzeitige Vorhandensein zweier Formen im Menschen bekundet sich thatsächlich durch die einander widerstreitenden Acte des sinnlichen und intellectiven Begehrens; und selbst, wenn beide Acte des Begehrens auf dasselbe Object gerichtet sind, ist doch die wesentliche Form beider Acte verschieden, indem das eine Begehren ein natürliches, das andere ein freigewolltes ist.[2] Die Annahme zweier Wesensformen im Menschenwesen hebt die Wesenseinheit nicht auf, indem das durch die niedere Form Gebildete zur höheren Form sich als Materie verhält.[3] Dies ist nun ganz derselbe anthropologische Dualismus, welchen wir oben bei Aureolus als den einer Berichtigung durch das kirchliche Glaubensbewußtsein bedürftigen Dualismus der philosophischen Vernunft kennen gelernt haben, nur daß ihn Occam gleich Baconthorp mit der dogmatischen Definition des Viennenser Concils vermitteln zu können glaubt. Freilich bemüht er sich nicht um jene Art der Vermittelung, welche Baconthorp anstrebt, da es für ihn zufolge seines empiristischen Skepticismus kein Interesse

[1] Quodlibet I, qu. 10.

[2] Sentt. IV, qu. 7.

[3] Posito, quod in composito sit tantum una forma substantialis, tunc dico quod illa immediate informat materiam sine omni dispositione accidentali prævia; si autem ponantur plures in homine, tunc est ibi una forma substantialis informans, et sic sunt diversæ materiæ in composito habentes plures formas, quia forma prior est materia respectu perfectioris, et alia forma posterior informans priorem immediate tanquam subjectum immediate receptivum. Idid.

hat, zu erweisen, daß der richtig verstandene Aristotelismus sich ganz gut mit der kirchlich dogmatischen Anschauung vom Wesen des Menschen vereinbaren lasse. Er unterscheidet sich ferner von Aureolus und Baconthorp wesentlich dadurch, daß er die Lehre von der Intellectiva als Wesensform des Menschengebildes lediglich als Glaubenssatz ansieht, und daher auch nicht einmal die von Aureolus angenommene relative Erweisbarkeit desselben zugibt, da er von einer Philosophie der christlich gebildeten Vernunft nichts weiß. Infolge dessen, daß er das metaphysische Wesen der Intellectiva für rational unerweisbar hält, trennt er die Sensitiva von der Intellectiva noch schärfer ab, als seine Vorgänger, und gibt nicht einmal zu, daß die Acte der sensitiven Potenzen Actus conjuncti seien; die sensitiven Potenzen müßten für diesen Fall — behauptet Occam — als Potenzen der Materia prima genommen werden, daher die Annahme von Actus conjuncti auf das gerade Gegentheil dessen führen würde, was durch diese Annahme sustentirt werden soll.[1] Die Verwerfung der Actiones

[1] Si dicas, quod actus potentiarum sunt actus conjuncti et compositi, sicut ipsæ potentiæ et actus intellectus et voluntatis non sunt, sed sunt immediate ipsius animæ intellectivæ, sicut ipsæ potentiæ: Contra, tunc potentiæ sensitivæ essent potentiæ materiæ primæ et non animæ intellectivæ. Probatur, quia semper subjectum accidentis est æque simplex sicut ipsum accidens, et hoc est verum secundum negantem formam totius in composito, qui ponit, quod in composito non est nisi materia et forma. Forma est altera pars, non forma totius, sicut ponit Joannes (Duns Scotus). Ipse enim ponit, quod subjectum immediatum accidentis est illa forma tertia compositi, et sic secundum eum non est æque simplex sicut ipsum accidens. Sed illi qui non ponunt talem formam tertiam, habent ponere, quod subjectum immediatum cujuscunque accidentis est ita simplex sicut ipsum accidens. Probatur istud, quia accipio accidens respectivum in composito, et quæro utrum illud accidens recipiat tantum, quia non est dare formam tertiam secundum te. Si tantum in una, puta in materia vel in forma substantiali, tunc habetur propositum, quia subjectum immediatum est æque simplex sicut accidens respectivum. Si autem in utraquæ, aut totum in utraque aut pars in una et pars in alia. Si primo modo, tunc idem accidens numero æque immediate recipitur in duobus subjectis numero distinctis, quod videtur falsum: et sic per potentiam Dei unum subjectum cum illo accidente potest destrui et aliud subjectum cum eodem accidente manere, et sic idem maneret post destructionem suam, quod est absurdum. Si secundo modo, adhuc habetur propositum, quia illa pars, quæ recipitur in una parte compositi, habet subjectum æque simplex sicut et ipsum accidens et alia similiter, et illud voco primum subjectum; et sic ad propositum sequitur, quod potentiæ sensitivæ recipiuntur immediate in materia prima, quia non in anima intellectiva per te. Ibid.

conjuncti ist speciell gegen Duns Scotus gerichtet, der trotz seines anthropologischen Dualismus die Einheit des menschlichen Seelenwesens aufrecht erhalten wollte, ja sogar strenger betonte als Thomas, der auf der substanziellen Einheit des Gesammtwesens des Menschen bestand.

Occam läßt die Acte der sensitiven Apprehension in keinerlei Sinne als Actiones conjuncti gelten, auch dann nicht, wenn als Conjunctum nicht das Compositum aus der Intellectivseele und dem durch dieselbe informirten sinnlich-leiblichen Gebilde, sondern dieses selbst als Compositum aus der Anima sensitiva und dem durch dieselbe informirten Körpergebilde verstanden würde.[1] Die sensitiven Potenzen sollen deshalb in diesem Compositum subjectiren, weil ihre Thätigkeiten mittelst desselben geübt werden; aber die Sehthätigkeit wird mittelst eines anderen Organes geübt, als die Function des Hörens. Wäre das Compositum als solches das vermittelnde Organ der Sehthätigkeit, so müßte auch der Blinde sehen können. Wollte man sagen, das Compositum in Verbindung mit irgendwelchen Accidenzen sei Subject der sensitiven Potenzen, so wäre dagegen zu erinnern, daß ein Accidens per se nur Ein Subjectum per se haben könne; dem zufolge kann eine Potenz nicht in einem Compositum aus Substanz und Accidenzen subjectiren. Nach Occam's Dafürhalten hat man, wenn man unter Seelenpotenz das Elicitivprincip einer bestimmten sensitiven Seelenthätigkeit versteht, unmittelbar die Anima sensitiva selbst dafür zu nehmen; und wie diese nur Eine ist, so kann es auch an sich genommen nur Eine sensitive Potenz geben. Eine Mehrheit sensitiver Potenzen kann man nur insofern annehmen, als man unter Potenz ein unerläßliches Requisit einer bestimmten Sensitivthätigkeit versteht; die in diesem Sinne verstandenen Potenzen sind accidentelle Dispositionen als partielle Möglichkeitsursachen der Selbstbethätigung der Anima sensitiva, und können von dieser als absolute Accidenzen derselben unterschieden werden. Da die sensitive Seele als ausgedehntes Quantum theilbar ist, so läßt sie, obwol ihrem Wesen nach Eine, die Scheidung in Partialformen zu, die als Perfectionen der verschiedenen körperlichen Sensationsorgane zu fassen sind.[2] Bloß

[1] Sentt. II, qu. 26.

[2] Non obstante, quod in uno animali sit tantum una forma sensitiva, tamen hoc stat, quod potentiæ sensitivæ aliquo modo distinguuntur ab invicem sicut partes ejusdem formæ, quæ sunt partes ejusdem rationis; et ista distinctio

in der Potentia tactiva bekundet sich die Anima sensitiva als ungetheilte Vermöglichkeit, nur daß auch hier wieder die Selbstäußerung derselben von gewissen im Sinnenleibe gelegenen accidentellen Bedingungen abhängig ist.[1]

Obschon Occam kein Averroist ist, so stellt er doch den Averroes als Ausleger des Aristoteles hoch, und zeigt sich vom Einflusse des Averroismus sichtlich berührt. Was wir ihn oben über die Unerweisbarkeit der Anima intellectiva als Wesensform des menschlichen Leibes sagen hörten, ist zweifelsohne auf Rechnung jenes Einflusses zu setzen; wenn er weiter behauptet, daß zur Erklärung der cognoscitiven Functionen des Menschen auch eine ausgedehnte Wesensform ausreichen würde, so hat es den Anschein, als ob er dem Menschen an Erkenntnißfähigkeit kaum viel mehr zutheilen möchte, als dem Sinnenmenschen des Averroes zufolge der ihm eignenden Cogitativa zukommt. Nur läßt Occam die Thätigkeit, in welcher ihm die urtheilende Function die Hauptsache ist, bereits demjenigen immanent sein, was Averroes die Vis cogitativa nennt. Wenn Averroes den Unterschied der Cogitativa vom Intellecte darein setzt, daß die Cogitativa das Singuläre als solches, der Intellect das Allgemeine als solches zum Zwecke hat, so läßt Occam seinerseits die objective Realität der Allgemeinen als solchen überhaupt nicht gelten, sondern erkennt in demselben ein rein subjectives Gedankengebilde, daher schon aus diesem Grunde der Unterschied zwischen Cogitativa und Intellectus entfällt.

---

est realis, quia potest una pars formæ manere, quæ dicitur una potentia, et alia pars totaliter destrui, quæ dicitur alia potentia. Sicut si aliquis eruat oculos, tunc illa pars sensitivæ, quæ perficiebat pupillam oculi, corrumpitur et adhuc remanet illa pars formæ sensitivæ, quæ perficit organum auditus. Et ideo inter potentias est distinctio realis talis, qualis est inter partes ejusdem formæ, quæ faciunt per se unam formam, quomodo partes albedinis in una parte superficiei distinquuntur a partibus ejusdem albedinis in alia parte ejusdem superficiei. Ibid.

[1] Potentia tactiva est tota forma sensitiva, quia per quamlibet partem informatam forma sensitiva potest homo tangere qualitates primas, et hoc, nisi deficiat aliqua dispositio accidentalis necessario requisita pro humoribus, pro alimentis et pro motibus, ubi apparet, quod primo una pars amittit actum tangendi et postea alia pars, in quibus partibus est vere anima sensitiva, quæ non possunt sentire, quia dispositio accidentalis, quæ necessario ad actum sentiendi requiritur, deficit in illis et corrumpitur, non autem illa pars formæ sensitivæ. Ibid.

Weiter aber ist dem Occam das Cogitare als solches überhaupt nur als intellective Thätigkeit denkbar, ganz im Einklange mit seiner Behauptung, daß ein vom Sensationsprincip unterschiedenes Intellectivprincip nicht aus Gründen natürlicher Denknothwendigkeit, sondern bloß aus jenen des gläubigen Denkens festzuhalten sei. Völlig antiaverroistisch ist die Behauptung Occams,[1] daß ein Gedächtniß im eigentlichen Sinne des Wortes mit Sicherheit nur dem Intellecte, nicht aber der Sensitiva zugeschrieben werden könne. Er setzt nämlich Gedächtniß und Erinnerung in engste Beziehung zur seelischen Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung, welche nicht ohne ratiocinative Thätigkeit vor sich gehen kann. Allerdings ist nicht die Seele als solche, sondern nur das an und in ihr Vorkommende Gegenstand der Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung; aber die seelische Wahrnehmung bestimmter Thätigkeiten, z. B. des Sehens, Hörens u. s. w., ist, sofern sie ein Complexum zu ihrem Inhalte hat (z. B. intelligo, me nunc audire, videre hoc), ein intellectiver Act, daher auch die Rememoration einer solchen Thätigkeit ein intellectiver Act sein muß.

Bekanntlich hatte Averroes das Gedächtniß als eine ausschließlich sensitive Potenz gefaßt; die christlichen Theologen, welche an Averroes anknüpften, konnten diese Ansicht schon aus Rücksicht auf die augustinische Analogisirung der göttlichen Trinität durch den psychologischen Ternar Memoria, Intellectus, Voluntas, weiter aber auch im Hinblick auf die Zuständlichkeiten der vom Leibe abgeschiedenen Seele nicht gelten lassen. Sie waren indeß doch darin einig, das Gedächtniß zunächst als eine sensitive Potenz zu fassen und die Functionen des intellectiven Gedächtnisses durch jene der Sensitiva bedingt sein zu lassen. Nach Aureolus läßt Aristoteles das intellective Gedächtniß deshalb unerwähnt, weil die Intentio universalis, welche Gegenstand der intellectiven Erinnerung ist, vom Intellecte nur unter Beihilfe der sensitiven Potenzen gewonnen wird.[2] Aureolus unterscheidet im Thätigkeitsbereiche der Anima sensitiva zwischen apprehensiven und

[1] Sentt. IV, qu. 12.

[2] Si dicatur, quod Philosophus nullam mentionem facit de memoria intellectiva, dicendum, quod ratio hujus est, quia hujusmodi universale non fit, nisi cum adminiculo virtutum sensitivarum præsentantium intellectionem particularem, cujus est illud universale, secundum quod dicit Commentator in tract. de Mem. et Reminisc. 1 dist. 3, cap. 3, art. 2.

retentiven Thätigkeiten.[1] Apprehensive Potenzen sind jene der Sensatio exterior und Sensatio interior, retentive Potenzen die Imaginativa und die Memoria. Der Imaginativa kommt die Retentio formarum, der Memoria die Retentio comprehensionum zu; unter den Comprehensionen sind die von den appercipirten Dingen abgelösten Vorstellungen zu verstehen, deren Abscheidung von den Formis, d. i. von den in der sinnlichen Apprehension der Seele unmittelbar gegenwärtigen Objecten, sich mittelst der Cogitativa vollzieht. Der Cogitativa kommt es auch zu, die in der Imaginativa retinirten Formas, so wie die im Gedächtniß hinterlegten Comprehensionen zu resuscitiren. Durch diese ihre doppelte Function erwirkt sie den seelischen Act der Recordation,[2] welcher sich in der menschlichen Seele zufolge des der menschlichen Cogitativa eignenden Vermögens discursiver Thätigkeit zum Acte der Remeniscenz steigert.[3] Da nun aber eben so gut, wie die Anima sensitiva die Formas und Intentiones formarum retinirt,[4] auch die Potentia intellectiva die Species universales apprehensi und die Species intellectionum illorum universalium zu retiniren vermag und das Vermögen der Zurückbeugung auf ihre Acte besitzt, so kann auch dem Intellecte die Virtus recordationis nicht abgesprochen

---

[1] 4 dist. 45, art. 3.

[2] Actus perfectæ recordationis . . . . . non est aliud, quam comprehensionem præparatam memoriæ copulare cum re comprehensa sive præparata ab imagine. Ibid.

[3] Operantur ad actum memorandi virtus imaginativa, quæ præsentat imaginem vel formam alicujus rei, et virtus memorativa, quæ præsentat intentionem illius formæ, videlicet comprehensionem per visum vel auditum vel imaginationem, quæ præcessit de illa re, et virtus cogitativa, quæ conjungit intentionem cum forma . . . . et siquidem fiat seriose et ordinate ac tenaciter, ita quod nec forma cecidit ab imaginatione, nec intentio a memoria, tunc appellatur directe memoria; si autem vel in forma vel in intentione facta est aliqua interruptio, sicut contingit aliquando, quod homo meminit se audivisse, et nescit quid, vel aliquando imaginative, et non recordatur se vidisse, vel si recordatur, nescit quando, tunc per investigationem et discursum cogitativa venit ad veram intentionem, et copulat illi formæ vel e converso, et ita actus appellatur reminiscentia, quæ solum est in hominibus rationalibus et discursivis. 1 dist. 3, cap. 3, art. 2. Vgl. auch meine Abhandlung: „Averroismus u. s. w.", S. 24, Anm. 3.

[4] Forma apellatur species rei comprehensæ per visum vel auditum vel aliam potentiam cogitativam (vgl. vor. Anm.), intentio vero species comprehensionis. Ibid.

werden,[1] deren Vorhandensein durch die thatsächliche Erfahrung bestätiget ist.[2] Auch Baconthorp besteht auf dem Vorhandensein eines intellectiven Gedächnisses der Menschenseele, als dessen Halter er den Intellectus agens bezeichnet.[3] Die Action des letzteren nämlich beschränke sich nicht darauf, die appercipirten Dinge aus dem Bereiche des sinnlichen Vorstellens in's Esse actu intelligibile zu erheben, er habe vielmehr auch die Species rerum intelligibilium im Sein zu erhalten, der Sonne vergleichbar, welche sich nicht darauf beschränkt, ihr Licht auf die sinnlichen Objecte zu werfen, sondern dieselben durch die dauernde Immanenz des Lichtes im Diaphanum die Dinge sichtbar erhält. Daß die Philosophen das intellective Gedächtniß schlechthin sollten geleugnet haben, kann Baconthorp[4] nicht glauben. Nach seinem Dafürhalten haben Aristoteles und Averroes ein intellectives Gedächtniß nur insoweit, als es dem Intellecte als solchem und völlig unabhängig von der Phantasia zukommen sollte, in Abrede gestellt; unter der Phantasia sei aber im gegebenen Falle die in allen fünf Sensus interiores enthaltene, und zugleich als besonderes Vermögen über denselben stehende Sensitiva communis zu verstehen, welche in höherer Ordnung dem in allen fünf äußeren Sinnen enthaltenen und zugleich über denselben stehenden Sensus communis entspricht. Als jene fünf Sensus interiores, zu welchen die Phantasia als sechster hinzutritt, bezeichnet Baconthorp auf Algazel gestützt: Sensus communis, Imaginativa, Cogitativa, Aestimativa, Memoralis. Wie der Sensus communis aus dem Bereiche der Sensatio exterior in jenen der

---

[1] Eadem est potentia intellectiva, quæ et retinet speciem universalis, et speciem intellectionis universalis quæ præcessit, et quæ etiam copulat intellectionem, quæ præcessit cum universali comprehenso; et tunc recordatur homo, se alias intellexisse talem veritatem vel talem, vel demonstrasse scientifice aliquam conclusionem. Sic ergo accipiendo memoriam idem est, quod intellectus ista retinens et conservans et actum istum habens, nec est alia potentia. Ibid.

[2] Quod autem hujusmodi memoria sit in intellectu, patet, tum quia nulla vis sensitiva potest transire objective super actum intellectus, nunc autem constat, quod homines recordantur se intellexisse; tum quia nulla vis sensitiva transit super universale, homo autem recordatur universalia, et demonstrationes mathematicas et metaphysicas sola comprehensibiles intelligentia. Ibid.

[3] Sentt. Prolog., qu. 2, art. 1.

[4] Quodlibet. I, qu. 3, art. 1.

Sensatio interior überleitet, so die Phantasia aus dem Bereiche der Sensatio interior in jenen der intellectiven Thätigkeit; die Phantasia nimmt nach Algazel einen so hohen Rang ein und steht der intellectiven Thätigkeit so nahe, daß es vollkommen erklärlich scheint, wenn der Intellect sowol in der Intellection als auch in der Rememoration der intellectiven Acte von derselben abhängig gedacht wird. Dieß scheint vollkommen den von Aristoteles in seinem 3. Buche de Anima[1] entwickelten Anschauungen zu entsprechen. Denn er zeigt daselbst, daß zwar die Phantasia etwas vom Intellecte Verschiedenes, letzterer jedoch in seiner Thätigkeit von jener abhängig sei, so daß sie ohne dieselbe gar nicht vor sich gehen könne;[2] daneben äußert er sich über den habituellen Intellect in einer Weise, welche die Annahme eines intellectiven Gedächtnisses fast unabweislich involvirt.[3] Damit sind die maßgebenden Gesichtspunkte für die Auslegung jener Stellen gegeben, in welchen Aristoteles das Gedächtniß lediglich und ausschließlich in das Bereich der sensitiven Kräfte zu verweisen scheint.[4] Averroes bezeichnet wol in seinem Commentar zu den Büchern de Anima die Virtus rememorativa ausschließlich als eine sensitive Potenz, berichtiget aber diese Ansicht in seiner Schrift de Memoria et Reminiscentia, in welcher er die Vergegenwärtigung abwesender einst appercipirter Objecte dem Menschen als solchem zuschreibt, also auch dem Intellecte des Menschen einen bestimmten Antheil an dem

---

[1] Baconthorp citirt speciell Aristot. Anim. III, capp. 3 et 6 ff.

[2] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 432. a, lin. 5 ff.: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τὰ τε ἐν αφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. Loquitur generaliter — bemerkt hiezu Baconthorp (Quodlibet. I, qu. 3, art. 1) — de phantasia tanquam de una potentissima virtute virtualiter comprehendente apprehensiones omnes sensitivas, ad quem sensum loco omnium habet recurrere intellectus.

[3] Vgl. Aristot. Anim. III, p. 429. b, lin. 5 ff.: ὁ νοῦς .... ὅταν ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν. Ecce sciens actu sic, quod per se ipsum potest operari cum voluerit — bemerkt Baconthorp hiezu l. c. — et non exspectare doctrinam ab alio vel inventionen a se, hoc est convertere se ad ea, quæ sunt in memoria, et considerare.

[4] Als solche Stellen führt Baconthorp an: Aristot. Anim. I, p. 408. b, lin. 24 ff.; III, p. 430. a, lin. 22 ff.

Acte der Rememoration zuerkennt.[1] Wie weit erstreckt sich dieser Antheil? Nach Thomas Aquinas[2] gehört bloß der Act der einstmals stattgehabten Intellection eines sinnlichen Objectes, nicht aber die rememorative Vergegenwärtigung dieses Objectes dem intellectiven Gedächtnisse an. Baconthorp findet dieß im Widerspruche mit den Äußerungen des Aristoteles, nach dessen Worten die Erinnerung sich zum Vergangenen verhält, wie die Hoffnung zum Zukünftigen,[3] welches letztere ein Object rein intelligibler Natur sein kann; Aristoteles betont ferner ausdrücklich, es sei mit der Rememoration stets der Gedanke jenes Hoc, das früher Object des Sehens, Hörens oder Verstehens gewesen, verbunden.[4] Weiter macht Aristoteles die Fähigkeit der Rememoration von der Leichtigkeit der Reception und Retention abhängig, findet aber die Hindernisse der einen wie der anderen in der psychisch-physischen Complexion,[5] daher die actuelle Befähigung zu beiden ihre Wurzel wol im Intellecte haben muß.[6] Aristoteles spricht

[1] Commentator libro de mem. et reminisc. a principio præmittit, quod rememoratio non est nisi illius, quod præsciebatur in præterito . . . Rememoratio enim est reversio in præsenti intentionis comprehensæ in præterito; sed talis investigatio et inquisitio et repræsentatio post absentiam rerum est propria homini. Probat: Sicut actio virtutis memorativæ est facere præsentare intentionem rei imaginatæ post ejus absentiam, et judicare ipsam esse illam intentionem, quam ante sensit et imaginabatur; sed judicare, quod illa intentio est illius imaginati, est in homine in intellectu, ut dicit, quod judicat in eo secundum affirmationem et negationem; ergo memorari convenit homini secundum intellectum. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[2] 1 qu. 79, art. 6 ad 2um.

[3] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc., p. 449. b, lin. 26 ff.: τοῦ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη . . . . ἀλλα τῦν μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τῦ δὲ γενομένου μνήμη. Aliquis potest sperare — bemerkt Baconthorp hiezu — vel opinari actu elicito de re pure intelligibili, puta opinatur et sperat, quod addiscet, quod triangulus habet tres; ergo postquam didicit, quod triangulus habet tres, potest non solum illud memoriter retinere, sed et actu exercito memorari. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[4] Vgl. Aristot. l. c., lin. 18 ff.: ὅταν ἄνευ τῶν ἐνεργειῶν ἔχῃ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι, τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ ἐθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ ὅ τι τοιοῦτον· ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησε.

[5] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc. p. 450. a, lin. 25 ff.

[6] Philosophus quærit ibi (siehe vor. Anm.), propter quid absolute memoramur illud, quod non est; ecce loquitur de actu elicito. Et respondet, quod quando per animam sentimus, tunc per actum sentiendi relinquitur in anima

von einem im Gedächtniß hinterlaſſenen Bilde des Objectes,[1] welches für die Rememoration dieſelbe Bedeutung haben muß, wie ſein erſtes Erſcheinen in der Seele für den vorausgegangenen Act der Intellection.[2]

Bei Durand muß der Unterſchied zwiſchen ſinnlichem und intellectuellem Gedächtniß ſchon zufolge der von ihm vorgenommenen, obenerwähnten Simplification des Seelenweſens und Seelenbegriffes hinwegfallen. Für ihn gibt es nur ein intellectives Gedächtniß; die in den ſinnlichen Lebensgeiſtern zurückbehaltenen Impreſſionen oder Bilder der Sinnendinge ſind bloße Anläſſe oder Erregungsmittel der Memoration,[3] die Memoration als ſolche iſt ein intellectiver Act, und die Memoria ihrer Natur nach vom Intellecte nicht verſchieden. Der

quædam passio, quasi quædam pictura ejus, quod sensatum fuit; et est quædam figura sensibilis ejus, sicut patet in sigillis et annulis respectu ceræ; et tunc qui multum sunt in passione, aut molles, aut veloces ingenio et juvenes, aut multum duri aut valde tardi et senes non sunt bene memorantes, quia isti debiliter recipiunt, et illi male retinent, sicut est de lapidibus duris et aqua respectu impressionis figurarum. Et dicit, quod sic e contra est, quod bene recipiunt et bene retinent et bene memorantur; sed intellectus bene recipit, quia est in potentia essentiali; et sicut tabula, in qua nihil est actu scriptum, scil. receptionem impediens 3 de anima, et bene retinet; quia cum singula sint in habitu, sciens dicitur sic, quod potest per se ipsum operari, infra in tertio, ergo etc. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[1] Vgl. Aristot. Mem. et Reminisc. p. 450. b, lin. 20 ff.: ὅιον γὰρ τὸ ἐν τῷ πίνακι γεγραμμένον καὶ ζῷον ἐστι καὶ εἰκών, ... οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὑτὸ εἶναι θεώρημα καὶ ἄλλου φάντασμα. ᾗ μὲν καθ'αὑτό θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστιν, ᾗ δ'ἄλλου, οἷον εἰκών, καὶ μνημόνευμα κ. τ. λ.

[2] Probat quod dixit: quia animal depictum, quod in illa pictura vel scientia, quæ relinquitur in memoria cessante sensatione vel intellectione non solum est phantasma quoddam et intelligibile, sed est imago ejus, quod in præterito sensatum fuit, ut animal est imago, et se habet ut memorabile; sed sicut unumquodque se habet ad esse, sic ad cognosci; ergo id animal vel imago, quæ relinquitur in illa pictura vel scientia, non solum est ratio intellectui, ut intelligat rem depictam secundum esse, quod habet in se, sed etiam ut memorabilem. Quodlibet. I, qu. 3, art. 2.

[3] Licet in nulla potentia sensitiva vel intellectiva sit species ad repræsentandum ei objectum, tamen in spiritibus corporeis non sentientibus remanent quandoque species seu impressiones sensibiles abeuntibus sensibilibus, quædam nobis dormientibus vel vigilantibus objiciuntur et organis interiorum sensuum apprehenduntur, et si in eis sistat cognitio, decipimur existimantes rerum imagines esse veras res exteriores. Si vero cognitio non sistat in eis, sed apprehendantur ut imagines aliarum rerum, non decipimur, sed sunt nobis principium memorandi. 2 dist. 3, qu. 6.

Intellect heißt Memoria, sofern er die durch Vermittelung der Sinne gewonnenen Vorstellungen festhält und habituell zur Erkenntniß derselben disponirt ist; er heißt Intelligenz, sofern er das ihm zur Verfügung stehende Material der Vorstellungen selbstthätig benützt, um mittelst desselben zu actuellen Intellectionen zu gelangen.[1] Die Rememoration ist Resuscitation gehabter Vorstellungen, die im Intellecte aufbewahrt sind; von einem sinnlichen Gedächtniß kann keine Rede sein, weil es keine Species sensibiles der Dinge gibt, welche Gegenstand einer Hinterlegung und Aufbewahrung in einer Potentia sensitiva sein könnten. Die im sinnlich animalischen Wesen des Menschen hinterlassenen Eindrücke sinnlicher Objecte werden nur uneigentlicher Weise Bilder genannt; dieß ergibt sich aus Durand's allgemeinem Begriffe vom Erkennen, welcher eine Selbstconformation des erkennenden Subjectes mit dem zu erkennenden Objecte sowol in der sinnlichen als auch in der geistigen Erkenntnißsphäre ausschließt.

Occam kann zufolge seiner Abtrennung der Sensitiva von der Intellectiva das Sinnengedächtniß nicht völlig verwerfen; er läßt es jedoch nur in sehr bedingter Weise zu, und will es nicht als Gedächtniß im eigentlichen Sinne des Wortes gelten lassen. Versteht man unter Memoria einen Habitus oder eine Qualität, welche aus einem vergangenen Acte in der Seele zurückbleibend dieselbe zu einem ähnlichen Acte derselben Art befähiget, so kann man eben sowol von einer Memoria der Pars sensitiva, wie von einer Memoria der Pars intellectiva sprechen. Aber der Act einer solchen Rememoration ist ein Actus incomplexus, der einzig nur den Actus præteritus, nicht aber den Inhalt desselben zu seinem Objecte hat. Die Rememoration eines Actus complexus kann nur mittelst der Intellectiva in's Werk gesetzt werden.[2] Die Sinne haben niemals etwas Complexes

[1] Memoria et intelligentia sunt realiter una et eadem natura sub diversis officiis et actibus, qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere, et uti speciebus et actualiter cognoscere. Ejusdem potentiæ est, habere habitum et uti ratione. 1 dist. 3, qu. 3.

[2] Memoria alio modo accipitur pro potentia quæ potest in actum recordandi proprie dictum mediante habitu genito ex actibus præteritis non quidem incomplexis sed complexis, puta intelligo me nunc audire hoc vel videre hoc; in istis vel consimilibus generatur habitus alius ab habitu genito ex actibus incomplexis intuitivis vel abstractivis, et mediante tali habitu cognosco postea evidenter per actum recordandi, quod hoc vidi et quod hoc audivi. Sentt. IV, qu. 12.

zu ihrem Inhalte; somit kann auch das sogenannte sinnliche Gedächtniß kein Complexum zu seinem Objecte haben. Die sinnliche Rememoration kann selbst bezüglich ihres incomplexen Objectes nicht in eigentlichem Sinne Erinnerung (Recordatio) genannt werden; denn zur Erinnerung im eigentlichen Sinne des Wortes gehört, daß der Actus præteritus als Actus præteritus Gegenstand der Erinnerung oder Wiedererinnerung sei; ein derartiges Erinnern liegt aber nicht im Vermögen des Sinnes, da dem Sinne die Selbstwahrnehmung seiner Acte abgeht. Überdies schließt der Act der Recordation die Wahrnehmung von Zeitunterschieden in sich, welche einzig dem Intellecte zukommt.[1]

Occam's Auffassung der Memoria dürfte sich mit jener Durand's fast vollständig decken. Denn nominell ließ wol auch Durand das Sinnengedächtniß zu, welches in der scholastischen Psychologie in der Reihe der Potentiæ sensitivæ interiores aufgezählt werde; er war aber gewiß auch mit Occam darin einverstanden, daß man in den Sensationes interiores nicht eine Steigerung und successive Vergeistigung des Inhaltes der Sensationes exteriores, sondern einfach eine Apprehension desselben zu erkenn n habe.[2] Von einer successiven Vergeistigung des Inhaltes der sinnlichen Apperceptionen kann nur dann die Rede sein, wenn die Species sensibiles als Substrate und Mittler der intellectiven Erkenntniß angenommen werden, wie bei Aureolus und Baconthorp der Fall ist.[3] Aureolus[4] weist ein durch die verschiedenen Grade der Geistigkeit bedingtes Ordnungsverhältniß

[1] Tempus dicit affirmationes et negationes, quæ non possunt apprehendi ab aliquo sensu, sed tempus apprehenditur ab intellectu recordante; ergo actus recordandi non est actus potentiæ sensitivæ. Ibid.

[2] Vgl. Occam l. c.: Actus recordandi non est actus sensus exterioris; certum est, nec interioris, quia non potest esse nisi illius, qui habet actum intuitivum, qui actus non videtur competere sensui interiori. Secundum istum modum potest salvari, quod sensus non est reflexivus; quia si potest habere actum recordativum, potest tunc se reflectere super actum suum. Potest etiam salvari secundum istam viam, quod nihil est objectum sensus interioris, nisi quod est objectum exterioris, cujus oppositum est verum, si sensitiva haberet notitiam recordativam.

[3] Die Anknüpfungspunkte für die Entwickelung der Ordnungsverhältnisse der seelischen Potenzen finden sich bei Duns Scotus; vgl. meine Schrift über Joh. Duns Scotus SS. 185 f. und 283 f.

[4] 4 dist 45, art. 3. Vgl. meine Abhandlung: Averroismus u. s. w., S. 25, Anm. 1.

der Potenzen bereits im Bereiche der äußeren Sinne auf; die Apperceptionen des Gesichtssinnes sind geistiger als jene des Gehöres, diese geistiger als jene des Geruchsorganes u. s. w. Ebenso ist weiter die Apperception des Sensus communis eine Vergeistigung der Apperceptionen der Sensus interiores; das in's seelische Vorstellungsleben aufgenommene Object hat ein geistigeres Sein in der Imaginativa als im Bereiche der Sensation, ein noch geistigeres in der Memoria, in welche gelangt es bereits für die Apperception durch den Intellect und für die Umsetzung aus seiner sinnlichen Singularität in die intellective Allgemeinheit zubereitet ist. Ebenso steigert sich die judicative Thätigkeit der Cogitativa, welche die Intentiones sensatas verbindend und trennend auf einander bezieht, zur discursiven Thätigkeit in den Acten der Reminiscenz;[1] die judicativen und discursiven Acte der Cogitativa sind ein Wiederschein der ratiocinativen Thätigkeit des Intellectes im Bereiche der sensiblen Thätigkeitssphäre der intellectiven Menschenseele. Bei Baconthorp wird der Gedanke einer successiven Vergeistigung des in's seelische Vorstellungsleben recipirten Objectes dadurch zurückgedrängt, daß er ein Universale in re anerkennt, somit dem Intellecte durch das in der sinnlichen Vorstellung präsentirte Sinnending selbst schon den Allgemeinbegriff desselben präsentirt werden läßt, welcher freilich nur durch den Intellect erkannt werden könne.[2] Das im Phantasma real Geeinigte schließe einen intentionellen Unterschied in sich, sofern es sich secundum intentionem singularem und secundum intentionem universalem fassen lasse; secundum intentionem singularem werde es vom sinnlichen Vorstellungsvermögen gefaßt, secundum intentionem universalem vom Intellecte. Dieser erhebe als Intellectus agens das im Phantasma präsente Object durch die auf dasselbe geworfene Beleuchtung in jene Region, in welcher es dem Intellectus possibilis vernehmbar werde. Hier handelt es sich also nicht um die Vergeistigung des Objectes, sondern nur um Aufdeckung einer der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglichen Seite desselben. Ebenso wird von Baconthorp der Gedanke des Aureolus von einer in successiv spirituellerer Potenzialität aufwärts steigenden Reihe von Seelenpotenzen durchbrochen, wenn er die Unterscheidung des Aureolus zwischen einem materialen und formalen Theile der

[1] Vgl. meine Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 24, Anm. 3.

[2] Sentt. Prolog., qu. 2, art. 2, § 4.

intellectiven Seele, und damit die Überordnung des Intellectus agens über den Intellectus possibilis ablehnt; er verwirft daher auch die Meinung des Aureolus von einer Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis zu dem Zwecke, um im letzteren die auf denselben wirkende individuirte Quidität des Dinges, das im Phantasma sich präsentirt, auf eine dem Intellecte conforme Weise, d. h. als universale Quidität neu hervorzubringen. Der Intellectus possibilis appercipirt unmittelbar durch sich selbst die universale Intention des sich ihm präsentirenden Objectes, sobald nur das Licht des Intellectus agens auf dasselbe gefallen ist.

Aureolus und Baconthorp anerkennen die Realität des Intellectus agens in seinem Unterschiede vom Intellectus possibilis, obschon der Intellectus agens bei beiden nicht mehr jene Bedeutung haben kann, welche er dort hat, wo ihm (wie bei Thomas Aquinas) die Function eines Hervorziehens des geistigen Wesensgehaltes der Dinge aus den sinnlichen Species derselben zugewiesen wird. Bereits Scotus hat der Function des Hervorziehens jene des Hineinsehens in das Wesen des Dinges substituirt. Bei Aureolus und Baconthorp ist nicht das Wesen des Dinges, sondern das wirkliche Ding als solches Gegenstand der intellectiven Apperception, nur mit dem Unterscheide, daß Aureolus den Intellect in der oben bezeichneten Weise durch sich selbst zu der seinem Wesen entsprechenden Art der Apperception des Wirklichen zubereitet werden läßt, während bei Baconthorp diese Zubereitung durch Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis wegfällt. Bei Durand[1] fällt nicht bloß die Einwirkung, sondern der Intellectus agens selbst, und somit die Unterscheidung zwischen einem Intellectus possibilis und Intellectus agens weg; Durand sieht nicht ein, weshalb der sogenannte Intellectus possibilis nicht durch sich die Phantasmen advertiren können, sondern hiezu der Hilfe eines sogenannten Intellectus agens bedürfen sollte, wie Baconthorp will. Man könne nicht einwenden, daß der Abstand zwischen der sinnlichen Vorstellung und der Intellection zu groß sei, als daß die Phantasmen durch sich selbst sollten ausreichen können, sich dem Intellecte bemerklich zu machen; denn eben so groß ist der Abstand zwischen der stofflichen Wirklichkeit des Dinges und dem seelischen Phantasma desselben, und deßungeachtet vermag das Sinnending sich unmittelbar durch sich selbst

1 dist. 3, pars 2, qu. 5.

der Seele wahrnehmbar zu machen. Es ist ferner undenkbar, wie der sogenannte Intellectus agens auf das Phantasma, welches infolge seiner Einwirkung dem Intellectus possibilis vernehmbar werden soll, sollte einwirken können, ohne sich in ein sinnliches Kraftvermögen zu verwandeln und so seine eigene Natur zu verleugnen.

Occam anerkennt formell die Berechtigung der Ausdrücke Intellectus agens und Intellectus possibilis, nicht als ob dadurch zwei von einander real unterschiedene Potenzen zu bezeichnen wären, wie Averroes es gemeint hat,[1] da vielmehr beide Ausdrücke sich auf die eine und selbe intellective Seele beziehen; indem aber jeder dieser beiden Ausdrücke connotativ etwas Besonderes anzeigt, was von der connotativen Bedeutung des anderen Ausdruckes verschieden ist, nämlich der eine Ausdruck ein actives, der andere das passive Verhalten der Seele im Intellectionsacte, so werden damit der Intellectus possibilis und agens connotativ selbst zu zwei von einander unterschiedenen Gedankendingen.[2] Der Intellect ist in Wahrheit ein Agens, sofern durch sein Thun eine Intellection sich verwirklichet; sofern die von ihm erwirkte Intellection nur von ihm selbst recipirt werden kann, heißt er Intellectus possibilis.[3] Das Product der Intellection ist ein bloßes Gedankengebilde, mittelst dessen die Potenzialität des seelischen Intelligere zum actuellen Intelligere wird. Das eigenthümliche Thun des Intellectus agens besteht darin, ein Intellectum in potentia, welches zufolge der Affection der Seele durch den sich ihr präsentirenden Gegenstand vorhanden ist, zu einem Intellectum in actu zu machen. Dieß ist keineswegs so zu verstehen, als ob damit ein Intelligibile in potentia zu einem Intelligibile in actu erhoben werden sollte;

---

[1] Intentio Commentatoris est 3 de anima, quod sunt duæ intelligentiæ distinctæ realiter, quæ non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili, sed solum sunt motores corporis, et ponit intelligentiam moventem coelum conjungi cum coelo sicut motorem cum mobili. Et ipse in hoc negandus est a christianis. Sentt. II, qu. 24.

[2] Non est ponenda pluralitas sine necessitate, quia intellectus agens et possiblis sunt omnino idem re et ratione; tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia intellectus agens signat animam connotando intellectionem præcedentem ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem. Ibid.

[3] Intellectus agens causat aliquid in intellectu possibili, scil. intellectionem, quæ est primus terminus ejus. Sentt. II, qu. 15.

denn damit würde die eben zuvor abgewiesene reale Scheidung des Intellectes in einen Intellectus possibilis und Intellectus agens involvirt. Diese schon an sich unzulässige Scheidung hängt aber weiter auch mit der eben so unzulässigen Annahme von Species sensibiles zusammen, in welchen die aus denselben vermeintlich hervorzuziehenden Allgemeinbegriffe der Dinge enthalten sein sollen; da diese Species ein Abdruck und Reflex der Dinge in der Seele sein sollen, so würden damit Universalia in rebus statuirt, während in Wahrheit doch nur lauter Res singulares existiren, und der Allgemeinbegriff lediglich ein Gebilde des Intellectes ist.[1] Daß der Intellect aus einem Intelligibile in potentia ein Intelligibile in actu mache, wird weder von Aristoteles, noch von seinem Commentator Averroes behauptet; beide sprechen nur von einer Erhebung des Intellectum in potentia zu einem Intellectum in actu.[2] Auch die Übertragung der Dinge aus dem Bereiche der sinnlichen Wirklichkeit in den Bereich der reinen Intelligibilien, wovon bei Averroes die Rede ist, ist nicht in anderem Sinne, als in dem eben bezeichneten, zu verstehen.[3] Man beruft sich hiegegen darauf, das Averroes die Function des Intellectus agens jener des Intellectus possibilis vorausgehen lasse; daß er ferner die dem

[1] Quando dicitur, quod intellectus agens facit universale in actu, verum est, quod facit esse fictum et producit quemdam conceptum in esse objectivo, qui terminat ejus actum, qui tantum habet esse objective et nullo modo subjective. Ibid.

[2] Hoc patet per Commentatorem 3. de Anima, comm. 18, ubi dicit quod operatio intellectus agentis est facere intellectum intelligibile in actu, et quia intellectus agens et possibilis se habent ad intellectionem sicut agens ad patiens; unde dicit, quod cum in parte animæ necesse sit invenire tres differentias, necesse est, ut in ea sit pars quæ dicitur intellectus, secundum quam facit intellecta vel intellectum in potentia intellectum in actu, et hoc est causando intellectionem modo prædicto. Et ideo actio intellectus agentis est facere intellectionem, et possibilis recipere. Unde dicit, quod intellectus agens semper est in actu, possibilis aliquando in potentia, aliquando in actu. Ibid.

[3] Cum dicitur, quod secundum Commentatorem intellectus agens transfert res de ordine ad ordinem, verum est, quia facit rem intelligi, quæ prius non intelligebatur. Dicit enim, quod abstrahere nihil aliud est, quam facere intellectiones imaginatas in actu intellectas, postquam erant in potentia intellectæ. Intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intellectiones. Cum enim dicit, ibi invenimus idem in suo esse transferri de ordine ad ordinem, scil. intellectiones imaginatas, dicimus, quod necesse est, quod hoc sit a causa agente et recipiente. Et multa ibi de hoc. Ibid.

Intellectus agens zugeschriebene abstractive Thätigkeit deshalb als nothwendig erachte, weil die Quiditäten der Dinge nicht, wie Plato behaupte, von der Materie abgetrennt existiren. Die von Averroes behauptete Präcedenz des Intellectus agens bezieht sich jedoch nur auf die Überordnung desselben über den Intellectus possibilis, welche aus der realen Auseinanderhaltung beider bei Averroes resultirt, und keineswegs eine gesonderte, den Functionen des Intellectus possibilis der Zeit nach vorausgehende fertige Action des Intellectus agens involvirt.[1] Daß unter Voraussetzung der platonischen Ideenlehre kein Intellectus agens zur abstractiven Gewinnung der Allgemeinbegriffe nothwendig wäre, ist ganz richtig; darauf folgt indessen nicht, daß es dann überhaupt keine abstractive Verstandesthätigkeit gäbe. Somit läßt sich aus dem angeführten Ausspruche des Averroes auch nicht folgern, daß Averroes unter der abstractiven Thätigkeit des Intellectus agens die Hervorziehung der Allgemeinbegriffe aus der sinnlichen Wirklichkeit verstanden habe. Es gibt nämlich eine doppelte Abstraction: jene, mittelst welcher die unmittelbare intellective Erkenntniß des singulären Dinges als solches gewonnen wird, und eine zweite, mittelst welcher der Allgemeinbegriff des intellectiv erkannten singulären Dinges zustande kommt. Eine abstractive Thätigkeit erster Art wäre auch dann nothwendig, wenn die Quiditäten der Dinge, wie Plato will, von der Materie getrennt subsistiren würden. Die intuitive Verstandeserkenntniß kommt wahrhaft durch eine Abstraction des Intellectus agens zustande, weil sie eine vom Stoffe abgezogene, ihrer Natur nach immaterielle Erkenntniß ist, deren Träger oder Subject der immaterielle Intellect ist. Dasselbe gilt von derjenigen Intellectiverkenntniß, welche bei Abwesenheit des vorausgehend intuitiv erkannten Dinges aus dem durch die Intuition im Intellectus possibilis zurückgelassenen Habitus durch den Intellectus agens actuirt wird, und im Unterschiede von der intuitiven Intellectiverkenntniß abstractive

[1] Si dicas, quod Commentator vult, quod actio intellectus agentis sit prior actione intellectus possibilis; dicit enim, quod intellectus, cujus est abstrahere intellectum et causare eum necesse est ut præcedat in nobis intellectum, cujus est recipere. Respondeo: Secundum eum intellectus agens et possibilis sunt duæ substantiæ separatæ, quarum una est activa et alia passiva; nunc autem activum est prius in perfectione passivo, quia perfectius; non tamen oportet, quod intellectio sit prius ab uno, quam recipiatur ab alio. Ibid.

Intellection heißt. Daß Averroes unter der abstractiven Thätigkeit des Intellectes nicht die Hervorziehung der Allgemeinbegriffe aus der Species der Sinnendinge gemeint haben könne, läßt sich unmittelbar aus seiner obenangeführten Äußerung über die Gründe des Wegfalles eines Intellectus agens bei Plato folgern; denn der Grund des Wegfalles liegt nach Averroes nicht darin, daß Plato etwa die abstractive Thätigkeit des Intellectes schlechthin verwerfe, sondern daß sie zur Erkenntniß der im platonischen Sinne verstandenen Universalien nicht nöthig sei; sie erscheint aber dem Averroes im gegebenen Falle darum unnöthig, weil er insgemein keine Species als Mittlerinnen der intellectiven Erkenntniß zuläßt.[1]

Aus dem Gesagten erhellt, daß Occam den Intellectus agens nur nominell anerkennt; denn gerade dasjenige, um dessen willen die besondere Bezeichnung des Intellectes als eines Intellectus agens geschöpft wurde, läßt Occam fallen, und zwar deshalb, weil er die Allgemeinbegriffe für bloße Denkgebilde hält. Er bekämpft daher auch ausführlich[2] die verschiedenen Argumente, mittelst welcher Duns Scotus und Aureolus die reale Bedeutung des Intellectus agens

[1] Impossibile est cognoscere universalia nisi abstractive, quia illud solum cognoscitur intuitive, quod habet esse subjectivum in re, quale esse non habent universalia secundum opinionem Philosophi et Commentatoris. Certum autem est, quod cognoscimus universalia aliqua cognitione causata ab intellectu agente, quæ non est intuitiva. Posita igitur opinione Platonis possent universalia cognosci intuitive, quia essent subjective in re; ideo non oportet ponere intellectum aliud ad cognitionem universalium, quæ est abstractiva, quia una cognitione sufficienter cognoscuntur. Unde ex dictis Commentatoris ibi patet, quod non est species in intellectu, quia ibi enumerat intellectum quantum ad omnes dispositiones, quas recipit. Unde enumerat intellectum agentem materialem sive possibilem, intellectum speculativum, qui speculatur, intellectum in habitu quantum ad habitum, intellectum adeptum quando est in fine perfectionis; intellectum passibilem autem non nominat intellectum, qui est species. Ex his patet falsitas illius opinionis, quæ ponit, quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectum passibilem per modum depurationis, illustrationis, irradiationis, remotionis, abstractionis et sequestrationis, quia talis remotio vel sequestratio est secundum esse subjectivum aut objectivum; non primo modo, quia tunc intellectus agens causando speciem amoveret aliquid a phantasmate vel aliquid positivum causaret in phantasmate, quorum utrumque est falsum secundum eos; nec etiam secundo modo, quia esse objectivum causatur per intellectum possibilem secundum eos. Ibid.

[2] Sentt. II, qu. 25.

als eines vom Intellectus possibilis verschiedenen Vermögens mit Beziehung auf die in den singulären Dingen individualisirt dargestellten Allgemeinbegriffe zu erhärten bemüht sind, wobei er nicht in Abrede stellen will, daß sich diese Auffassung des Intellectus agens aus Aristoteles begründen lasse, und auch die Lehrer der Kirche, sofern sie für die objective Wahrheit der menschlichen Vernunfterkenntniß eintreten, derselben günstig sind.[1] Nach dem Dafürhalten des Duns Scotus implicirt die Verwerfung des Intellectus agens als besonderen Seelenvermögens die Nothwendigkeit, die sinnliche Species oder das durch dieselbe repräsentirte Object für die Causa totalis der Intellection zu halten; damit werde aber dem sinnlichen Objecte oder Medium eine Wirkung zugeschrieben, welche über das Vermögen des Wirkenden gehe. Occam weist diese Einwendung als ungerechtfertiget ab, da die Ablehnung des Intellectus agens als eines vom Intellectus possibilis unterschiedenen besonderen Vermögens keineswegs das äußere sinnliche Object zur Causa totalis der Intellection mache; da das äußere Object oder die Species desselben nur unter Concurrenz der absoluten göttlichen Causalität auf den Intellect zu wirken vermöge, so könne das auf den Intellect wirkende äußere Object oder dessen Species nicht als Causa totalis der Intellection bezeichnet werden. Occam ist sonach zu sehr Theolog, als daß er einem rein naturalistischen Empirismus seine Zustimmung schenken möchte. Nebenbei verwahrt er sich aber eben so entschieden gegen jede Versetzung des theologischen Bewußtseinsinhaltes mit unerweislichen speculativen Anschauungen. Zu diesen rechnet er den Satz, daß eine Wesensform, je höher sie stehe, desto activer sein müsse, und demzufolge der menschliche Intellect mit einer seiner Ranghöhe entsprechenden Wirkungskraft, die in der Apprehension oder im Hervorziehen der Allgemeinbegriffe aus den Sinnendingen bestehe, ausgerüstet sein müsse. Der menschliche Intellect ist nicht activer, als jede Elementarform; denn dazu wäre nöthig, daß er in seiner Art ebenso wie die generationsfähigen Körper, Substanzialformen zu erzeugen befähiget

[1] Per prædicta — heißt es l. c. am Schlusse — potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta, quæ probant activitatem intellectus. Tamen teneo oppositum propter Sanctorum auctoritates et philosophorum, quæ non possunt salvari sine activitate sicut patet de intellectu agente 3 de anima; quære in hoc, quomodo ponat intellectum agentem, et ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant.

wäre, die natürlich in ihn selbst hineinfallen müßten. Dies ist jedoch nicht der Fall; er vermag wol Object eines anderen Intellectes zu werden, aber nicht in sich selbst andere Dinge als Objecte geistig zu erzeugen. Der Intellect ist nicht Causa formalis, sondern Causa materialis der Intellection. Occam glaubt dieses letztere selbst in Bezug auf die nicht apprehensiven Thätigkeiten der rein formalen Ratiocination festhalten zu können, in welchen ihm einzig die Voluntas actives Princip zu sein scheint.[1]

Occam's Auffassung der menschlichen Intellection steht in Übereinstimmung mit jener der göttlichen Intellection; er faßt die göttlichen Ideen conform seiner Auffassung der intellectiven Apprehensionen. Sie sind ihm nicht Rationes cognoscendi, sondern einfach Cognitiones rerum;[2] Ratio cognoscendi kann nur die göttliche Essenz selbst als absolute Intellectualität sein. Kraft dieser seiner absoluten Intellectualität erkennt Gott alle möglichen und durch seinen Willen effectuirbaren Dinge. Die Gedanken dieser Dinge haben kein subjectives und reales Sein in Gott; sie sind nichts anderes als die Dinge selbst nach ihrer von Gott erkannten Producirbarkeit, kraft welcher sie für Gott denkbar sind, d. i. Objecte des göttlichen Intellectes sein können. Da die Dinge nur als Einzeldinge existiren, so gibt es keine göttlichen Ideen des Genus, der Differenz und der übrigen Universalien; wol aber gibt es distincte Ideen der Materie und Form, und gemeinhin der Partes essentiales und Partes integrales der Dinge. Vermöge der Unbegrenztheit der göttlichen Productivität hat Gott unendlich viele Ideen. Occam verleugnet hier nicht seine Abkunft aus der scotistischen Schule, weicht aber von Scotus darin entschieden ab, daß er die von Scotus anerkannten göttlichen Ideen der Universalien negirt, und demzufolge den scotistischen Rationes rerum in mente divina bloße Cognitionen der seinsmöglichen Dinge substituirt. In ganz entgegengesetzter Richtung weicht Aureolus von

---

[1] Actus discurrendi, syllogizandi, consequentias faciendi .... causantur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare, ita quod illæ notitiæ incomplexæ terminorum et volitio integrant unam causam totalem cum Deo respectu talium actuum, quia positis notitiis et volitione prædicta sine omni activitate intellectus sequitur naturaliter sicut effectus actus syllogizandi etc. Ibid.

[2] Sentt. 1 dist. 35, qu. 5.

Duns Scotus ab,[1] indem er die beiden gemeinsame Vorstellung von einer Vielheit der Ideen in Gott verwirft, und die Ideen nicht als Gedanken Gottes von den Dingen faßt, sondern unter Idee primär die Gottheit selbst nach ihrer simplex ratio als Ideation und Exemplification alles Creatürlichen verstanden wissen will, und sodann connotativ wol auch die Creaturen, in welchen die mannigfaltigen Nachbildungen des Einen urbildlichen Seins sich darstellen. Es gibt formaliter nur Eine Idee;[2] der Begriff der Idee umfaßt den Gesammtumfang des Seienden, Gott ist seinem Begriffe nach die absolute Coincidenz und Einheit aller Conceptibilia ideata.[3] Indem Aureolus der scotistischen Idee der göttlichen Unendlichkeit den Gedanken der absoluten göttlichen Imitabilität substituirt, will er im Gegensatz zu Scotus einen wahrhaft speculativen Begriff von Gott als Weltursache gewinnen; die Gedanken von den Dingen sollen sich Gott nicht als Repräsentationen der von ihm unterschiedenen Dinge aufdrängen, somit nicht etwas für das göttliche Erkennen Gegebenes bedeuten, welches als solches ein bloß vorstellungsweises Sein in Gott haben könnte. Vielmehr soll im Selbstgedanken Gottes connotativ auch schon die Erkenntniß alles dessen, was durch Gott außer Gott sein kann, gegeben sein.[4] Die connotative Beziehung der Idee

---

[1] 1 dist. 36, pars 2, art. 1.

[2] Si ideæ formaliter essent rationes quædam in Deo ex natura rei distinctæ, vel si essent respectus imitabilitatum a divino intellectu circa divinam essentiam fabricati, ac si essent ipsæmet creaturæ in divino intellectu positæ objective, necessario plurificarentur ideæ quoad suum esse formale. Sed quia non importat idea formaliter et in recto nisi id, quod ideata et exemplata imitantur, omnia autem imitantur Deum secundum omnium quid simplicissimum et re et ratione, videlicet Deitatem, ideo dicendum est, quod idea quidem non est, nisi unicum quid et simplex respectu omnium creatorum quantum ad id, quod importatur principaliter et in recto, plurificatur tamen in connotatis, quæ importantur in obliquo. Ibid.

[3] Unde Augustinus totum mundum intelligibilem nuncupat unicam rationem æternam, primo Retractationum (c. 3) corrigens, quod in libello de ordine dixerat, ideas esse quemdam intelligibilem mundum; et dicit quod nec isto nomine uteretur, si jam satis in literis ecclesiasticis esset eruditus, et commutat illud nomen retractando in vocabulum sempiternæ et incommutabilis rationis. Ibid.

[4] Idea est ratio cognoscendi tanquam objectum denominans seu connotans creaturas. Si enim Deus non esset exemplar et similitudo eminens omnium aliorum, non sequeretur, quod in ipsa intuita vel prospecta omnia

auf geschöpfliche Dinge ist eine indirecte Beziehung, und beschränkt sich auf die lebendigen Concretionen; daher der Materie und der Form als Constituenten der lebendigen Concretionen keine besonderen Ideen entsprechen können.[1] Ähnliches gilt von den Accidenzen, von den absoluten eben so gut, als von den relativen; weiter auch von den Intentiones secundæ. Da nun alle diese Dinge, welchen keine besondere Idee entspricht, doch aus den in der Idee enthaltenen Gedankenbeziehungen nicht ausgeschlossen sein können, so sagt Aureolus, daß sie als Mitideen (Coideæ) in den Ideen der concreten Dinge enthalten seien. Die Intentiones primæ (z. B. Mensch, Thier) sind zwar keine Res distinctæ, aber doch Conceptibilia distincta, und haben distincte Ideen;[2] sie sind jedoch nicht connotativ wie die Individuationen der in abstracto gedachten Substanzen in der Einen Idee enthalten. Die homogenen Theile eines Continuum sind connotativ in der Idee enthalten, und zwar bis in's Unendliche, da die Möglichkeit der Theilung in's Unendliche geht.[3] Als absolute Urbildung alles geschöpflichen Seienden ist Gott auch die Urbildung derjenigen Dinge, welche wie die Privationen und Negationen oder sonstige Gedankenbildungen bloß ein intentionelles Sein haben.[4] Die Eine

---

eminenter essent jam cognita et prospecta. Si ergo, quia idea addit ad Deitatem non aliquid intrinsecum sed extrinsecum connotatum, verum est dicere, quod cognita essentia excluso connotato non dicitur cognita creatura; sed cognita idea entitas omnis dicitur cognita propter hoc, quod idea addit omnem entitatem per modum concreti. Ibid.

[1] 1 dist. 36, pars 2, art. 2.

[2] Secundum hoc ergo individua (tum abstractarum substantiarum tum signata), species et genera de prædicamento substantiæ habent distinctas ideas, cetera vero non, quamvis habeant aliqualiter coideas cum illis, a quibus separari nequeunt. Ibid.

[3] Non est imaginandum, quod omnes partes continui actu sint a divina intelligentia apprehensæ ut separatæ, quia hoc contradictio est; secundum hoc ergo licet idea omnium partium continui sit in actu quantum ad id quod per eam importatur formaliter et in recto, quod non est aliud quam ipsa Deitas, nihilominus quantum ad id, quod oportet in connotato, non oportet quod sit in actu, alioquin partes continui omnes essent divisæ et cessaret processus, quod falsum est. Ibid.

[4] Privatio objecti remanet ens intentionale, et ita actus privativus, inquantum formaliter modo intentionali est positivus, derelinquit privationem in esse intentionaliter positivo; unde negationes sunt entia rationis secundum Philosophum . . . . Deus est similitudo negationum, in quantum sunt aliquid positivum; constat autem, quod non sunt aliquid positivum secundum esse

göttliche Idee coincidirt dem Gesagten zufolge mit dem Seinsgedanken, in welchem implicite alle gottgedachten Bestimmtheiten des Seienden enthalten sind; diese gottgedachten Bestimmtheiten des Seienden werden vom Intellecte im Lichte Gottes, der die absolute Wahrheit aller Dinge ist, erkannt. Das terminative Object der menschlichen Intellection ist das im Vorstellen der Seele präsente Wahre, oder das die göttliche Wesenheit nachbildende reale Object in jenem Esse formatum et intentionale, welches es als ein dem Intellecte erscheinendes Object hat. Die Gestalt, welche das Object kraft seiner Präsenz im Intellecte hat, ist die Wahrheit des Dinges, und diese eine begrenzte Nachbildung der absoluten Wahrheit und Erkenntniß, die Gott selbst als die absolute Vernunft ist.[1] Die Nachbildung vollzieht sich in Kraft des Intellectus agens, durch dessen Thätigkeit die Wahrheit des Dinges dem Intellecte präsent wird. In diesem Präsentwerden besteht formaliter das menschliche Intelligere, welches an sich und seiner Natur nach auf das Seiende als solches gerichtet, connotativ die Beziehung auf etwas den indeterminirten Seinsgedanken Begrenzendes und Bestimmendes in sich schließt. Dieß Begrenzende und Bestimmende ist eben das dem Intellecte in der Vorstellung sich präsentirende Object. Das intellective Erkennen des Menschen zeigt sich hierin dem göttlichen ganz analog; der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß der menschliche Intellect durch etwas außer ihm Befindliches zur Intel-

---

reale, sed tantum in esse intentionali, quod habent per operationem animæ objective; unde relinquitur, quod Deitas sit similitudo non solum entitatis realis, imo et cujuslibet entitatis etiam intentionalis .... omnium negationum formari possibilium a quocunque intellectu et omnium propositionum et omnium significationum et demonstrationum, quæ possunt fieri circa individua, et per consequens cuncta intelligit eminenter per hoc, quod suam essentiam intuetur. Ibid.

[1] Deus est ratio omnia cognoscendi, et lux sua, non in se quidem formaliter aut objective, sed tantum exemplariter et causative (causando videlicet in nobis lumen intellectus agentis, virtute cujus objicitur veritas h. e. res posita in esse apparenti) veritas incommutabilis ab Augustino nuncupatur pro eo, quod res quantum ad id esse verum et apparens incommutabiles sunt in connexionibus suis ... Res in tali esse positæ sunt rationes illæ æternæ et incommutabiles, quas Augustinus dicit a mente nostra aspici, et sunt veritas, quæ lucet menti; quæ quidem quoniam exemplatæ sunt a veritate divina, quæ ipse Deus est, merito dicit Augustinus, quod quicquid scimus, cognoscimus mediante divina veritate, intelligendo exemplariter; nam objective aspicimus ad veritatem exemplatam. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

lection determinirt werden, und demzufolge ein Bild des zu erkennendes Objectes in sich recipiren muß. In Kraft dieser Reception wird seine potentielle Erkenntnißfähigkeit zu einer actuellen Erkenntnißfähigkeit, und dieß ist der menschliche Intellect in actu primo; der Intellect in actu secundo ist die Intellection selbst.[1] Die Intellection ist von der recipirten Species nicht reell unterschieden. Letztere könnte von ersterer nur entweder als Terminus intellectionum oder als Eliciens intellectionem unterschieden sein; in beiden Fällen ergeben sich Unzukömmlichkeiten, indem im ersteren Falle alles intellective Erkennen ein bloß refleres Erkennen wäre,[2] im letzteren Falle der Species eine die Vollkommenheit der Ursache übersteigende Wirkung zugeschrieben würde.[3] Die Species kann jedoch nur insofern Actus intelligendi genannt werden, als sie das in der Vorstellung und im Esse intentionale präsente Object connotirt. Die Species als Actus intelligendi ist die Selbstverähnlichung der intellectiven Seele mit dem zu erkennenden Objecte. Diese Selbstverähnlichung vollzieht sich in Kraft des Intellectus agens, welcher sonach der Mittler des concreten Inhaltes der Erkenntniß ist, während der Intellect als solcher oder der Intellect vor aller actuellen Intellection das Seiende in seiner indeterminirten

---

[1] In intellectu distinguitur actus primus, qui est species, ab actu secundo, qui est intellectio. Non enim sunt duæ realitates ut intellectus, sed eadem realitas dicitur species quoad realitatem præcise et a causa intellectionis, et ex hoc habet præcise quod sit actus primus; eadem autem realitas etiam ut connotat rem secundum esse objectivum apparens dicitur intelligere. Et quia potest realitas illa esse intellectu absque hoc, quod res per illam capiat esse objectivum et præsens, puta si phantasia non sit in actu circa rem illam, hinc est quod species potest esse in intellectu absque intellectione. 2 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[2] Species non requiritur in ratione terminantis, quia actus, quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ; alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus, terminaretur enim ad aliquid mediante intellectu. Similiter non esset tunc notitia nec scientia de rebus, nec propositiones notificarentur immediate de rebus .... Sensus immediate terminatur ad res extra, alias sensatio esset actus reflexus; ergo multo magis intellectus judicat primo de rebus. Ibid.

[3] Impossibile est effectum excedere in perfectione causam suam æquivocam; sed intellectio est perfectior ipsa specie; ergo impossibile est, quod sit effectus æquivocus ipsius speciei. Sed nec potest esse effectus univocus ejus, cum sint alterius rationis; alias duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem. Ibid.

Allgemeinheit zum Objecte hat. In Bezug auf die Erkenntniß der Determinationen des Seienden ist der menschliche Intellect von den Eindrücken der Außendinge abhängig; unvollkommene, minder bestimmte Eindrücke veranlassen ihn zur Apperception genereller Notionen, vollkommen deutliche Eindrücke zur Apperception der specifischen Differenzen.[1] Die allgemeine unbestimmte Seinsidee, die dem menschlichen Intellecte eignet, und zu deren Conception er durch die Eindrücke der Weltdinge sollicitirt wird, ist das menschliche Correlat der göttlichen Idee und unterscheidet sich von dieser dadurch, daß sie ihre Füllung durch die Eindrücke der Außendinge empfangen muß,[2] während die göttliche Idee ihre absolute Füllung im Wesen desjenigen hat, der sich in ihr als die absolute Imitabilität denkt.

Aureolus vindicirt der menschlichen Seele eine unmittelbare intellective Perception der concreten sinnlichen Wirklichkeit, jedoch so, daß die materielle Singularität als solche von ihr nicht direct, sondern bloß arguitive erfaßt wird,[3] und zwar mittelst der durch die Imagination

[1] Individua sunt apta nata facere perfectam et imperfectam impressionem. Et circa omnia individua, quæ faciunt imperfectam impressionem, ponit intellectus unam intentionem communem; et quanto magis faciunt imperfectam impressionem, tanto magis intellectus ponit eam intentionem magis communem et universalem, et sic procedendo usque ad conceptum primum generalissimum, et ultimo usque ad conceptum entis, quam quidem imperfectam impressionem facit omnis res de mundo, et ideo conceptus entis est communis rei de mundo, cui conceptui non correspondet ratio aliqua de mundo, sed est denudatus ab omni ratione objectiva. 2 dist. 2, qu. 2, art. 4.

[2] Illud, quod habetur præsentia objectiva objectum, oportet esse absolutum . . . . Hujusmodi absolutum in communi non potest esse nuda potentia intellectus, tum quia intellectus contineret univoce infinitas perfectiones causarum . . . tum quia intellectus per propriam rationem esset dictus beatus et intellectus damnatus haberet in se totam realitatem beatificæ visionis . . . et creatura videret Deum ex puris naturalibus, nec esset tabula rasa, nec esset intelligentia omnium in potentia, sed in actu contra Philosophum. 2 dist. 11, qu. 3, art. 2.

[3] Individuum non intelligitur ab humano intellectu conjuncto exclusa omni signatione; cognoscitur tamen subjectum illius signationis et demonstrationis non directe sed arguitive. Imaginatione namque existente in suo individuo demonstrato istius lineæ vel illius intellectus arguit, quod substratum istius et illius est aliud in se certum et distinctum differens ab esse signabili et signato, et ita quodam individuo non demonstrativo attingit substratum individuum, non tamen nisi in ordine ad signationem. Concipit enim non demonstrando hæc duo, scil. illud quod demonstratur et signatur per imaginationem secundum quam demonstratur, et secundum hoc intelligit indivi-

aufgegriffenen ſinnlichen Signirung des dem Intellecte an ſich unerreichbaren materiellen Subſtrates der Signirung.[1] Aureolus ſieht ſich hierin in Übereinſtimmung mit Ariſtoteles und Averroes,[2] welcher letztere das im gegebenen Falle ſtatthabende Verhältniß der Imagination zum Intellecte mit jenem der ſingulären Apperceptionen des beſonderen Sinnes zum Sensus communis in Parallele ſtelle.[3] Das materielle Individuum signatum, ſowie es in ſeiner ſinnlichen Beſonderheit ſituirt iſt, direct aufzugreifen und in ſeiner materiellen Eigenheit anzuſchauen, widerſtreitet gemeinhin der Natur des Intellectes, obſchon der Engelgeiſt und gemeinhin die Substantiæ separatæ (alſo auch die vom Leibe geſchiedene Menſchenſeele) es immaterialiter und abstractive zu erfaſſen vermögen.[4] Dieſes Vermögen des Intellectes

---

duum certum et distinctum in ipso phantasmate, modo tamen immateriali et abstractivo nec unquam per certitudinem distinctionis ejus ab omni alio, nisi in respectu ad designationem, quam facit imaginatio; et ita potest dici quodammodo, quod intelligit eum per conjunctionem cum phantasmate, vel magis proprie per arguitionem. 2 dist. 11, qu. 4, art. 2.

[1] Intellectus noster pro statu isto non cognoscit singulare signatum, nec intelligit intellectus nisi ponendo differentiam inter actum designativum albedinis, quo dicimus albedinem illam vel illam, et illud ad quod talis actus demonstrativus terminatur. Non enim albedo simpliciter est, sed illa quæ demonstratur, cum dicitur hæc albedo vel illa; nec est albedo quædam sub ratione individui vagi, cum hoc sit quoddam communicabile; nec potest dici, quod sit albedo hæc ut signata, alias idem terminaretur ad se, et signatum hujus demonstrationis: hæc albedo vel illa, terminaretur ad se ipsum. Ibid.

[2] Hæc est mens Philosophi et Commentatoris, cum dicunt, quod intellectus experimentatur formam, quæ est communicabilis per se et primo et immediate, secundum hanc formam singularem non primo et per se, sed mediante actu imaginationis, non quidem mediante formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginative, sed eo mediante objective, quia actus designationis hujus albedinis et ejus terminus concurrunt in ratione unius objecti, dum intelligit et apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam. Ibid.

[3] Est simile de sensu communi, qui apprehendit visionem et objectum ejus, scil. colorem in ratione unius objecti, sed mediante visione terminata ad ipsum; et ideo dixit Commentator, quod habet se intellectus in apprehendendo singulare mediante imaginatione, sicut sensus communis in apprehendendo singulare sensibile proprium mediante sensu proprio, cujus illud est per se objectum proprium. Ibid.

[4] Individuum materiale et signatum, quantum est in se, est cognoscibile cognitione tali immateriali et abstracta. Sicut res se habet ad esse, sic se

ergibt sich aus der Beschaffenheit der Materie, die obschon nicht an sich, doch an ihrem Verhältniß zu den von ihr anzunehmenden Gestaltungen erkennbar ist.[1] Gegenstand des intellectiven Erkennens sind alle gedankenhaften Determinationen des Seienden; die Präsentationen derselben in der intellectiven Seele constituiren den Inhalt der sogenannten Intentiones primæ, auf deren Grund der Intellect durch Zurückbeugung auf sich selbst die seiner Wesensnatur entsprechenden Intentiones secundas als Haltpunkte und Medien seiner ratiocinativen Thätigkeit gewinnt.[2]

Baconthorp stellt den Satz des Aureolus, daß das Singulare vom Intellecte nicht direct erfaßt werde, nicht schlechthin in Abrede,[3] anerkennt ihn jedoch nur beziehungsweise; der Grund dessen ist wol darin gelegen, daß zufolge seiner Vertretung des Universale in re das Singulare vom Universale nicht so scharf abgetrennt ist, wie bei Aureolus, der ein Universale in re nicht kennt. Baconthorp urgirt gegen Scotus, daß das Singulare zur Natur der Species nichts hinzufüge, mit selbstverständlicher Ausnahme des Existere oder Subsistere, durch welches an der Natur der Sache nichts geändert

habet ad cognosci, sed individua certa et signata, puta ille home vel ille Socrates et Plato, non sunt individua certa et distincta in se per hoc, quod sunt signata seu demonstrabilia in situ, tum quia variato situ necessario remaneret individuum, tum quia manente distinctione individuorum poni possunt in eodem situ per divinam potentiam, tum quia demonstrabile sive designabile videtur importare relationem accidentalem ipsi Socrati, et per consequens Socrates non distinquitur a Platone per esse designabile. Ibid.

[1] Concipimus eam sub quadam analogia et proportione et arguitive, ut sit talis proportio: Sicut se habet ens ad omnes figuras, ita se habet ad figuras quod est indeterminate omnes figuræ. Est enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum et indistincta, vel tamen ad omne esse figuratum in actu. Ergo illud quod est indeterminate omnia generabilia et corruptibilia, est trahibile ad omne generabile et corruptibile; talis est conceptus materiæ. 2 dist. 12, qu. 1, art. 2.

[2] Vgl. meine Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 28.

[3] Posset dici, qui vellet tenere, quod singulare non intelligitur directe, quia non sequitur: „Ens est objectum directum intellectus nostri, ergo intellectus potest omnia directe intelligere, quæ continentur sub ente, et ita singulare;" sed bene sequitur, quia omnia, quæ continentur sub ente, potest intelligere suis modis propriis, quibus intelligibilia sunt in ente, scil. per reductionem, quæ nata sunt intelligi per reductionem, ut negationes et hujusmodi. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, § 3.

werde.[1] Von einer intellectiven Nichterkennbarkeit des Singulären als solchen kann überhaupt nur dort die Rede sein, wo die Materie als Princip der Individuation angenommen wird; Baconthorp vertritt aber unter Berufung auf Averroes die Ansicht, daß nicht die Materie, sondern die Form als Principium individuationis zu gelten habe.[2] Daraus ergibt sich nun wol von selbst, daß das Singuläre als solches aus dem Bereiche der intellectiven Erkenntniß nicht ausgeschlossen sein könne; ja ex parte objecti und mit Rücksicht auf den genetischen Proceß der intellectiven Erkenntniß muß es sogar ein Primum cognitum des Intellectes sein,[3] obschon dem Intellecte als solchem das Universale am nächsten liegt,[4] aus welchem er auch das Singulare zu verstehen trachtet. Da solchergestalt das Singulare, wie den Ausgangspunkt, so auch den Endpunkt des Intellectionsprocesses bildet,

---

[1] Illud, quo natura singularis Socratis differt a natura speciei, non est relatio, quia Scotus præcise loquitur hic de natura singulari Socratis quantum ad positivum, quod intra genus substantiæ habet per additionem ad naturam speciei; ergo est aliquid absolutum ponens compositionem cum natura speciei. Tunc quæritur: Aut illud positivum, quod est absolutum, et per consequens ponens compositionem est materia vel forma vel compositum? Nullum istorum est, quia omnia ista sunt in natura specifica. Igitur est quartum in genere substantiæ, in quod tamen nunquam Aristoteles divisit substantiam. 3 dist. 9, qu. 1, art. 2, § 1.

[2] Dico, quod forma est principium individuationis; nec de hoc debet esse opinio aliqua. Commentator enim 2 de Anima, Comm. 9 præfigit illam conclusionem sic dicens: Individuum non est individuum, nisi per formam. Et probat hoc sic: Quia non est individuum, nisi secundum quod est in actu; sed non est in actu, nisi per formam, non per materiam. Hoc probat Philosophus 2 de Anima comm. 7 et 8 (folgen die bezüglichen Stellen). 3 dist. 11, qu. 2, art. 2, § 1.

[3] Objectum agit in intellectu modo naturæ et per consequens secundum totum impetum (quantum est ex parte sui) agit ad perfectissimum et actualissimum suum effectum; sed perfectissimus conceptus cognitionis de re singulari, qui potest haberi, est cognosci in singularitate; ergo quantum ex parte objecti singulare primo movet ad conceptum suæ singularitatis. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 3.

[4] Objectum, quod primo natum est generare cognitionem in intellectu, potest accipi ex duplici parte. Aut enim accipitur ex parte intellectus præcise, et per istum modum dico, quod primum objectum primitate generationis est universale. Aut accipitur ex parte objecti præcise, et sic saltem post Deum dico quod primum objectum primitate generationis est singulare. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 2.

so spricht Baconthorp von einer gyrativen Denkbewegung, die vom Einzelnen ausgehend auf das Allgemeinste zurückgeht und von diesem umbeugend wieder zum Besondersten herabsteigt.[1] Dieses Allgemeinste, auf welches der Intellect zurückgeht, um aus ihm und in ihm das Besonderste und Singulärste zu verstehen, ist der Gedanke des Seienden als solchen, welches demnach von Baconthorp als Objectum primum des Intellectes bezeichnet wird. Auch Aureolus bezeichnet das Ens als adäquates Object des Intellectes sub ratione convenientis und sub ratione objecti moventis, nimmt aber dieß, wie Baconthorp rügend bemerkt, relativ wieder zurück, wenn er in Abrede stellt, daß das Ens von dem unter ihm Befaßten in quid prädicirt werde und demzufolge auch nicht die Communis ratio objectalis des unter ihm Befaßten abgebe.[2] Aureolus bezeichnet die durch den Concept des Ens ausgedrückte Einheit alles Seienden als eine Totalitas non integritatis sed confusionis et indeterminationis, wogegen Baconthorp die Totalitas integritatis urgirt.[3] Wenn ferner der unbestimmte Seinsgedanke bei Aureolus nur das Geschaffene umfaßt, so soll er bei Baconthorp alles Seiende schlechthin, somit auch Gott und die Singularia als solche umschließen. Er ist also nicht bloß die höchste und abstracteste Einheit im Verhältniß zu den gedankenhaften Bestimmtheiten der Dinge, sondern eine totale Zusammenfassung der realen Dinge selbst, obschon das Sein nicht in univoker Weise von allem Seienden ausgesagt werden kann, und speciell von Gott und den Creaturen nicht univoce ausgesagt wird. Aus der dem Seinsgedanken wesentlichen Beziehung auf das Reale als solches folgert Baconthorp weiter,[4] daß Gott die außer ihm

---

[1] Das Nähere hierüber in meiner Abhandl.: „Averroismus u. s. w.", S. 79.

[2] Vgl. Aureolus 1 dist. 2, pars 1, art. 2: Conceptus communissimus, qui formatur in mente audito vocabulo Ens aut Aliquid . . . . nullam habet in se rationem communem omnibus entibus et rationibus eorum, imo caret penitus omni una ratione, quæ sit communis . . . . Unus existit tantummodo unitate confusionis et omnimodæ indeterminationis.

[3] Ex parte intellectus ens, quod est commune ad quid rei et ad quid nominis, quod aggregat totam multitudinem omnium intelligibilium, est primum objectum adæquatum. Quod patet, quia intellectus natus est incipere a confusissimo, et a tali confusissimo, quod se habet in ratione totius, ut probatur Physic. I, comm. 4; sed ens est hujusmodi, quia ipsum integrat in se intelligibilia per se et per accidens. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1, § 2.

[4] 1 dist. 39, art. 1, § 5 ff.

möglichen Dinge, welche er aus sich als Ursache derselben erkennt, nicht bloß denominativ erkennt, wie Aureolus meint, sondern wahrhaft apprehendirt, und eine der Unterschiedenheit derselben entsprechende distincte Erkenntniß von denselben hat. Nur hat man die falsche Vorstellung von den Ideen als etwas Mittlerem zwischen Gott und den Creaturen zu vermeiden;[1] die Ideen sind die Creaturen selbst als das von Gott consecutiv (d. i. zufolge der Erkenntniß seiner selbst) Erkannte. Die göttlichen Ideen sind Ideen der Einzeldinge, die Einzeldinge aber Ausdrücke und Repräsentationen allgemeiner Gedanken. Darum ist in den Dingen Allgemeines und Particuläres unzertrennlich geeiniget, und zwar so, daß beides eine sachliche Einheit constituirt, die eben das Ding selbst ist, und der Unterschied beider nur in der intellectiven Apprehension sich bemerkbar macht.[2]

Baconthorp anerkennt gemeinsam mit Aureolus die Idee Gottes als der absoluten Imitabilität, will aber diese Idee zu ihrem vollen Ausdruck gebracht sehen, der ihm beeinträchtiget erscheint, wenn das Universale in re geleugnet wird, somit die Imitationen nicht wahrhaft im Stoffe ausgeprägt sind, sondern bloß im Vorstellen des Intellectes sich präsentiren. Für Baconthorp handelt es sich nicht, wie für Aureolus, um ein rationales Erkennen der Dinge im Lichte der göttlichen Wahrheit, sondern um diese Wahrheit selbst, soweit sie

---

[1] Opinio Commentatoris (12 Metaph. comm. 51) ponit ideas distinctas ex hoc, quod Deus intelligit se et omnia adunate et consecutive in intellectu divino creaturæ secundum quodlibet esse sui in esse distincto sine talibus ideis mediantibus inter intellectum divinum et creaturas, et in hoc fundatur tota intentio Commentatoris. Vult enim, quod intellecta plura, quæ sunt illius intellectus, adunentur et fiant unum simplex omnibus modis, et ita contra Themistium vult, quod scit ea in primo esse, quod est simplex, quod est ipsum. 1 dist. 39, art. 2 (die genauere Auseinandersetzung der Ansicht des Averroes 1 dist. 39, art. 1, §§ 1—3).

[2] Unitas specifica et individualis sunt in re ex natura rei distincta in quodam esse intelligibili, scil. universale et particulare. Naturam speciei differre a natura individui, vel unitatem speciei differre a natura rei, potest intelligi dupliciter: Uno modo, quod sunt res diversæ, et sic est falsum. Alio modo, quod differant sic, quod a natura rei res individua moveat ad diversos actus intelligendi rem secundum rationem speciei et secundum rationem individui, ac si realiter distinguerentur, et hoc est verum. Natura enim individua in Socrate ex natura rei habet, quod diversimode potest movere ad intentionem generis et speciei et individui, ac si omnia ista in ipso realiter distinguerentur. 3 dist. 9, art. 4.

in den Dingen ausgeprägt ist. Und sofern dieselbe mit Gott identisch ist, wird in der menschlichen Erkenntniß der Dinge, dem Menschen unbewußt, unmittelbar Gott selbst Object der Erkenntniß, und zwar noch vor Erkenntniß des creatürlichen Objectes. Die erste unbestimmte intellective Fassung des Objectes ist jene im allgemeinen Seinsgedanken, unter welche nicht bloß das creatürliche Object, sondern auch Gott fällt; und zwar fällt Gott per eminentiam unter den Gedanken des Seienden, so daß, sofern das creatürliche Object zunächst in allgemeinster Weise als Seiendes gedacht wird, Gott früher als das einen verwirklichten Gedanken Gottes darstellende Object Gegenstand der Erkenntniß wird.[1]

Sowol Aureolus als auch Baconthorp hatten unter Anschluß an Averroes das menschliche Erkennen in den Bereich der gedankenhaften Allgemeinheit und wahrhaften Intelligibilität zu erheben gesucht, der eine unter Beiziehung des illuministischen, der andere unter Beiziehung des rationalistischen Elementes der averroistischen Doctrin: indem aber Baconthorp den in der Anschauungsweise des Aureolus sich einigermaßen regenden Vernunftidealismus zurückzudrängen bemüht ist, berührt er sich mit dem Empirismus Durand's, mit welchem er auch die Auffassung der Idee als Res, prout est a Deo intellecta, gemein hat. Aber die Res a Deo intellecta ist bei Durand etwas rein Singuläres, während sie für Baconthorp wesentlich die Bedeutung des individuirten Ausdruckes eines durch die Res selbst dargestellten Allgemeingedankens hat. Ferner wird die von Baconthorp in Bezug auf Gottes Wesen so entschieden zur Geltung gebrachte Ratio imitabilitatis bei Durand bedeutend reducirt,[2] und auf bestimmte allgemeine

[1] Conceptus, qui primo occurrit nobis, qui est totalis conceptus Dei et creaturæ, est conceptus analogus, scil. entis. Sed conceptus analogi, quantum est ex parte objecti rei, primo causat conceptum in intellectu de eo, quod est principale significatum in ente, quod est Deus. Sequitur ergo, quod primum, quod cognoscitur ex phantasmate creaturæ, erit Deus. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 1.

[2] Si consideretur essentia divina et creatura quantum ad conditiones, quæ hinc et inde dicuntur per oppositum, sic essentia divina non potest habere rationem ideæ, nec creatura rationem ideati, cujus ratio est, quia illa, quæ non possunt habere se sicut imitabile et imitativum, non possunt se habere sicut idea et ideatum; sed essentia divina et creatura consideratæ quantum ad conditiones, in quibus sibi opponuntur (ut sunt finitum et infinitum, creatum et increatum), non possunt se habere ut idea et ideatum. 1 dist. 36, qu. 3, n. 20.

Seinsmodos beschränkt.[1] Von einem Selbstausdrucke des denkhaften göttlichen Seins in den Creaturen kann da natürlich keine Rede sein. Am entschiedensten kommt dieser Gedanke zur Geltung bei Aureolus, welcher die Alietät der Creatur oder das Unterschiedensein der creatürlichen Wesenheit von der göttlichen dadurch wahrt, daß der nach außen fallende Selbstausdruck des göttlichen Seins von einem stofflichen Substrate recipirt werden muß. Damit ist aber die directe intellective Erkennbarkeit des Singulären in Frage gestellt, für welche Baconthorp eintritt, und deshalb den göttlichen Ideen von vorneherein die Beziehung auf das Singuläre als solches gibt,[2] dieses aber wesentlich im Elemente des Allgemeinen gefaßt sein läßt. Für Durand hat das Universale die bloße Bedeutung einer Denkabstraction; es gibt kein Universale in re, jedes Ding ist wesentlich ein Singuläres, und das Wesen des singulären Dinges von seinem Suppositum nur insofern und insoweit verschieden, als es in abstracto, d. h. unter Hinwegsehen vom Suppositum gedacht wird.[3] Dem zufolge kann auch die göttliche Idee des geschaffenen Dinges sich nur auf dieses als concretes Einzelding beziehen; sie bedeutet eben nur die Ratio factiva desselben, und ist lediglich als Erklärungsgrund des Vorhandenseins

---

[1] Si considerentur Deus et creatura quantum ad perfectiones eis communes, ut sunt esse, vivere et cognoscere, intellectus et voluntas, sic in divina essentia bene invenitur ratio imitabilis, et in creatura ratio imitativi. L. c., n. 21.

[2] Periculum est dicere, quod creaturæ non sunt apprehensæ a Deo in rei veritate, nec in rei veritate sunt apprehensæ distincte, sed solum secundum nostrum modum intelligendi. Si non habent singulæ suum distinctum esse cognitum formale in mente divinade nominante eas formaliter cognitas ut extra, sed dicantur cognitæ eminenter denominatione extrinseca, hæc sequuntur: 1. quod in veritate rei non sunt apprehensæ. Patet de exemplo in columna; columna enim in rei veritate non est apprehensa dextra. 2. Quod nec distincte cognoscantur in rei veritate, patet: dextrum enim et sinistrum non apprehenduntur in columna distingui in rei veritate, quia non habent formaliter tales denominativas rationes in rei veritate. Quodlibet. I, qu. 9, art. 2, § 3.

[3] Suppositum et natura h. e. concretum et abstractum . . . . non important aliud de principali significato, sed idem penitus; ex modo tamen significandi suppositum seu concretum aliquid connotat, quod non connotat natura . . . . Abstractum enim significat naturam secundum se absque habitudine ad aliquid aliud, et ideo ex suo modo significandi nihil connotat præter naturam; concretum autem significat per modum habentis naturam. 1 dist. 34, qu. 1, n. 15 et 16.

und der Beschaffenheit desselben vorauszusetzen.[1] Daraus begründet Durand weiter auch die Nothwendigkeit einer der Vielheit der Dinge entsprechenden Vielheit der Ideen in Gott. Dieser Gedanke wird von Baconthorp auf das Lebhafteste bekämpft; der Ideen seien allerdings viele in Gott, aber nicht deshalb, um eine distincte Vielheit der von Gott zu schaffenden Dinge zu ermöglichen,[2] sondern weil die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der geschöpflichen Dinge nur unter Voraussetzung einer Vielheit von Ideen distinct erkannt werden kann. Zur Hervorbringung dieser Vielheit aber, so wie der ihnen entsprechenden Vielheit der Dinge genügt Gott die Selbsterfassung seiner Essenz. Dieses letztere gibt in seiner Weise auch Durand zu,[3] aber nicht in dem Sinne, daß damit die göttliche Essenz als Erklärungsprincip der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der concreten Weltdinge gewonnen würde,[4] daher die Art und Weise, in welcher er die Zu-

[1] Consideratio, qua Deus considerat ideas per se, est de regulis operabilium a Deo, quia idea est exemplar ad quod inspiciens artifex operatur; ergo talis consideratio est per se et simpliciter practica . . . Cognitio speculativa, quam Deus habet de rebus, qualis est illa, qua cognoscit de rebus intentiones logicas (ut hominem esse speciem, vel animal esse genus), quia secundum istas proprietates res non sunt factibiles, non pertinet ad ideas. 1 dist. 36, qu. 4, n. 6.

[2] Sicut agens virtuale potest diversos naturales effectus producere propter distinctas potentias, in quas agit, præcisa quacunque alia differentia ex parte producentium . . . ita agens virtuale intellectuale potest diversos effectus intellectuales producere, et hoc propter distinctas potentias passivas sibi correspondentes præcisa omni differentia ex parte producentis. Sed Deus est agens virtuale intellectuale, et secundum quod intelligit se et omnia adunate, habet distinctas potentias sibi correspondentes, ab æterno enim habuit lapis posse esse proprium, quo sibi non repugnabat creari ex nihilo. et asinus similiter, et sic de singulis; et istæ sunt potentiæ correspondentes productioni Dei ad extra. 1 dist. 36, qu. 1, art. 3, § 5.

[3] Si idea accipiatur pro essentia divina, ut est imitabilis a creatura, sic dicendum est, quod proprie loquendo in Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales. Quod patet sic: Plures respectus rationis circa aliquam rem non ponunt nisi pluralitatem rationum; sed plures respectus imitabilitatis essentiæ divinæ a creaturis sunt solum respectus rationis; ergo non ponunt circa essentiam divinam, nisi pluralitatem rationum. 1 dist. 36, qu. 4, n. 5.

[4] De quiditate rerum quoad suas rationes specificas et perfectionibus earum sub modo quo eis conveniunt, quo modo possint habere divinam essentiam pro idea, difficile est videre, imo non videtur possibile, quia illa, secundum quæ una res est idea vel exemplar alterius, et alia est ejus

läſſigkeit, von nur Einer Idee in Gott zu ſprechen begründet, Bacon-thorp's Zuſtimmung nicht haben kann.[1] Nach Baconthorp iſt die göttliche Eſſenz Virtualprincip der göttlichen Erkenntniß aller Dinge, weil deren Weſenheiten eminenter im göttlichen Weſen enthalten ſind.[2]

Durand's Auffaſſung der göttlichen Ideen nähert ſich bereits ziemlich jener Occam's an, die wir oben reproducirt haben; Occam geht aber entſchieden über Durand hinaus, wenn er die von demſelben zugelaſſene Möglichkeit, die Idee mit der göttlichen Eſſenz zu identificiren, verwirft,[3] und ſofern er unter den Ideen nur die Creaturen ſelbſt als von Gott erkannte verſtanden wiſſen will, die von Durand wenigſtens noch relativ zugelaſſenen Respectus imitabilitatis essentiæ divinæ ſchlechthin ablehnt.[4] Es iſt keine andere Art der Nachbildung

---

ideatum seu exemplatum, sunt in utraque re formaliter et proprie et secundum aliquam similitudinem; sed quiditates rerum secundum suas rationes specificas et perfectiones earum secundum modum specificum, quo eis conveniunt, non sunt in Deo formaliter et proprie, sed solum metaphorice, nec aliquid formaliter in Deo existens correspondet eis secundum similitudinem. 1 dist. 36, qu. 3, n. 22.

[1] Idea potest dupliciter intelligi: Uno modo, loquendo de idea Dei, per quam Deus omnia cognoscit; et sic essentia est sibi idea virtualis ad omnia cognoscenda. Alio modo, ut accipitur ex parte creaturarum, et sic dixi, quod lapis in esse cognito est ratio et species sui ipsius extra. Quodlibet. II, qu. 3, § 1.

[2] Licet Deus non sit in creatura sic intime et intrinsece sicut causa formalis, ita quod informet creaturam, tamen est in creatura sic intime et intrinsece, quod causa formalis et essentia creaturæ non esset essentia, nec forma esset forma nec formaret, nisi tota essentiæ creaturæ et forma et materia contineantur in esse a Deo continente. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 2.

[3] Idea non est realiter divina essentia; quia quæro: Aut idea dicit præcise essentiam divinam, aut præcise respectum, aut aggregatum ex essentia et respectu. Si detur primum, ergo sicut est tantum una essentia, ita erit tantum una idea . . . Si detur secundum, aut iste respectus est realis aut rationis. Si realis, ergo paternitas esset vel filiatio vel spiratio . . . Si autem dicat respectum rationis, habetur propositum, quia impossibile est ens rationis esse idem realiter cum ente reali . . . . Si dicitur tertium, ergo non est essentia divina, quia quando aliquid aggregatum ex pluribus, quorum unum non est realiter reliquum illud totum, neutrum eorum est realiter. Sentt. I, dist. 35, qu. 5.

[4] Secundum intentionem istam ideæ, quæ ponuntur, non realiter sunt ipsæ creaturæ, sed quidam respectus imitabilitatis, quibus divina essentia est imitabilis a creaturis. Sed tales respectus rationis non est necesse

zuzulassen als jene, welche in der Conformation des geschöpflichen Dinges mit dem vorstellungsweise in Gott vorhandenen Gedanken vom Dinge besteht. Der Ideen sind unendlich viele in Gott, weil unendlich viele Dinge schaffbar sind; das göttliche Erkennen als solches aber ist nur Eines, die Vielheit fällt nur auf Seite der von Gott als producirbar erkannten Dinge. Da die Perfectionen der Dinge nichts von den Dingen selbst Unterschiedenes sind, so kann das virtuelle oder eminente Enthaltensein der Dinge in Gott nichts anderes als ihr Verschiedensein von der sie hervorbringenden göttlichen Realursache besagen.[1]

Nach Occam ist alle Intellection entweder unmittelbare Intuition des Objectes oder beruht auf einer solchen Intuition. Damit ist, soweit hiemit die Species impressæ des menschlichen Intellectes und ihnen entsprechend weiter auch die göttlichen Ideen als etwas von der göttlichen Wesenheit und den ideirten Dingen Verschiedenes abgewiesen sein wollen, ein ziemlich allgemein giltiger Satz der nachscotistischen Scholastik ausgesprochen, an welchen sich die Darstellung der mannigfachen Gestaltungen der formalen Denklehre in der nachscotistischen Scholastik anknüpfen läßt. Aureolus begründet seine Überzeugung von einer unmittelbaren intellectiven Anschauung des sinnlichen Außendinges im Gegensatze zu der Art und Weise, wie Scotus die an sich wolbegründete Unterscheidung zwischen Notitia intuitiva und Notitia abstractiva des menschlichen Intellectes auffaßt. Scotus sieht das entscheidende Moment dieser Distinction in der Anwesenheit oder Abwesenheit des Objectes der Notitia; nach Aureolus kommt es aber nicht auf die wirkliche Anwesenheit oder Abwesenheit des Objectes, sondern darauf an, ob es als ein anwesendes oder abwesendes vorgestellt werde. Aureolus beweist umständlich, daß auch abwesende Gegenstände als anwesend vorgestellt werden können.[2] Dieses gilt

ponere . . . . Artifex creatus sine omni respectu rationis potest habere cognitionem distinctam plurium et distincta producere; ergo multo fortius artifex increatus poterit distincte plura cognoscere et postea in esse producere sine omni tali respectu rationis. Ibid.

[1] Nihil potest contineri eminenter in Deo vel virtualiter, nisi sit aliud a Deo; et ideo perfectiones creaturarum contentæ in Deo eminenter vel virtualiter nullo modo sunt Deus realiter plus, quam iste asinus productus extra est Deus. Sentt. I, dist. 36, qu. 1.

[2] Sunt ad hoc experientiæ visibiles quinque: prima quidem in visionibus derelictis ex forti visibili . . . secunda in somno et somniis . . . . tertia in

allerdings zunächst nur von den sinnlichen Vorstellungen; da jedoch der Unterschied zwischen Notitia intuitiva und abstractiva des Intellectes jenem zwischen Notitia intuitiva und abstractiva des sinnlichen Vorstellens analog ist, so muß die Möglichkeit, ein abwesendes Ding als gegenwärtiges anzuschauen, auch im Intellecte vorhanden sein. Die Möglichkeit dessen erklärt sich aber daraus, daß das Ding nicht selbst oder, was damit gleichbedeutend ist, durch eine reale Abbildung seiner selbst, sondern bloß als vorgestelltes in der Seele vorhanden ist. Als gegenwärtig kann aber auch ein sich nicht actuell präsentirendes Ding vorgestellt werden. Der Ausdruck: „abstractive Erkenntniß", welchen Duns Scotus auf die von der Präsentialität des Dinges absehende Erkenntniß anwendet, wird richtiger auf den Allgemeinbegriff des Dinges bezogen, und in Bezug auf das in seinem individuellen Sein gedachte Ding besser durch den Ausdruck Notitia imaginaria ersetzt. Unter Intellection ist gemeinhin ein förmliches Erscheinen des Dinges als eines vorgestellten im menschlichen Intellecte zu verstehen.[1] Eine derartig im Intellecte vorhandene Sache heißt Res posita in esse intentionali; sie verlangt dieses Esse intentionale durch einen Conceptionsact des Intellectes, kraft dessen sie zu etwas dem Intellectus in actu Erscheinenden wird. Kraft jenes Conceptionsactes stellt der Intellect das im sinnlichen Vorstellen vorhandene Object als ein geistig producirtes vor sich hin, und schaut es infolge dessen als ein geistig für ihn vorhandenes an.[2] Der dieser geistigen Anschauung sich präsentirende Concept heißt Intentio, welche durch ein intellectives Concipirtwerden der Sache zu Stande kommend,[3] auch als

timentibus . . . . quarta in ludificatis . . . ultima in habentibus oculos molles. Sentt. Prolog., p. 23 ff.

[1] Intellectio non est aliud quam quædam formalis apparitio, qua res apparent objective. Sed una apparitione apparet res præsentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit, et hoc est intuitio; alia vero res sive sit sive non sit, non apparet res præsentialiter et actuative et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente; unde magis proprie possit dici ista notitia imaginaria quam abstractiva. L. c., p. 27.

[2] Res posita in esse intentionali dupliciter se habet ad actum intellectus, videlicet quia virtute ejus relucet, et quia sibi lucet. 1 dist. 9, art. 1.

[3] Concipere est producere intra se, et ideo mas non concipit, sed femella. Quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res sic posita appellatur conceptus et proles et partus. Ibid.

passiva rei conceptio definirt werden kann, in Wahrheit aber die beiden Momente: Conceptio passiva und Res concepta ununterscheidbar in sich schließt.

Die Intentio bedeutet das gedankenhafte Sein des appercipirten Objectes im menschlichen Intellecte. Sie heißt Intentio prima, sofern in ihr jenes Object in seiner unmittelbaren Gegebenheit sich darstellt — Intentio secunda, sofern die gedankenhaften Bestimmtheiten des geistig vorgestellten Objectes den Inhalt der auf dasselbe gerichteten intellectiven Thätigkeit bilden. Der Intellect gewinnt diese Bestimmtheit dadurch, daß er von der unmittelbaren Vorstellung des Objectes auf sich selbst zurückgeht, um die concrete Besonderheit desselben unter den seinem selbsteigenen Wesen entsprechenden Bestimmtheiten zu fassen, und dieß sowol mit Bezug auf die judicative als auch auf die discursive Thätigkeit des menschlichen Intellectes.[1] Beide Arten ratiocinativer Thätigkeit vermitteln sich im Elemente der Sprache, wie denn bereits die intellective Hervorbringung der Intentiones primæ als ein inneres Sprechen zu fassen ist. In diesem inneren Sprechen stellt sich die active Seite der intellectiven Thätigkeit in Hervorbringung des Conceptus objectivus dar; in den ratiocinativen Thätigkeiten des Judicare und Discurrere setzt sich das selbstthätige Thun des Intellectes weiter fort, und zwar in Form einer Sermocination, daher die Logik wesentlich als eine Wissenschaft des richtigen Sprechens bezeichnet werden kann.[2] Es handelt sich hier nämlich um die durch die Worte auszudrückenden Modi intelligendi, in welcher Beziehung zunächst schon die sprachlichen Bezeichnungen der den Intentiones primæ entsprechenden Objecte als Termini incomplexi in Betracht kommen.[3]

---

[1] Intentiones secundæ sunt conceptus secundi ordinis, quos intellectus fabricat reflectendo et redeundo super primus conceptus, ut sunt universalitas, prædicabilitas et hujusmodi quantum ad actum componentem et dividentem — et connexio extremorum in medio quantum ad actum discursivum. 1 dist. 23, art. 2.

[2] Vox ut est expressiva conceptus, est subjectum in logica, cum sit sermonicalis scientia. 1 dist. 23, art. 2.

[3] Sermones nostros habent regulare modi quidam concipiendi quantum ad congruitatem et incongruitatem, quoniam illos modos sequuntur modi significandi conceptus, nec quantum ad veritatem et falsitatem, et sic spectat ad grammaticam determinare de modis intelligendi, et ad logicam de conceptibus primis et secundis; et hinc est, quod in prædicamentis determinatur de decem conceptibus generalibus comprehendentibus omnes primas inten-

Denn diese Termini müssen nach ihrer allgemeinen denkhaften Bestimmtheit unter irgend eine der zehn Kategorien fallen. Bei der Zusammenfügung der Termini incomplexi zum Satze und zur Rede handelt es sich in logischer Beziehung darum, daß der Satz oder die Rede etwas Wahres, d. i. mit der gegebenen Wirklichkeit Übereinstimmendes ausdrücke.[1] Die Wahrheit als solche hat ihre Existenz allerdings nur im Vorstellen des Intellectes, weil nur da die Quiditäten Subsistenz haben; aber alle Dinge haben an irgendwelcher Quidität, und damit auch am Sein und Wahrsein Antheil.[2] Die Ermittelung des Wahren an den Dingen oder ihres quiditativen Charakters ist Ziel und Aufgabe der logischen Thätigkeit, welche in den incomplexen Notionen das Wahre, was den Dingen an sich eigen ist, in der judicativen Thätigkeit das in seinem Gegensatze zum Falschen bestimmte Wahre aufgreift, und in der ratiocinativen Denkthätigkeit in Schlußform zu ermitteln bestrebt ist.[3] Die regelrechte Schlußform ist der Syllogismus, welcher der streng logisch geordneten Redeweise zukommt im Unterschiede von der rhetorischen und poetischen Redeweise, welche beim Particulären stehen bleibt und mit Enthymemen und Exemplificationen sich begnügt.[4]

---

tiones, non quidem ut primæ intentiones sunt, sed in quantum sunt significata omnium discibilium incomplexorum. Ibid.

[1] Veritas propositionis sumitur ex entitate rei, quia veritas signi sumitur ex conditione signati; unde ab eo, quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa, ut patet in prædicamentis. 1 dist. 38, art. 3.

[2] Veritas pura secundum esse existentiæ non est, nisi in solo Deo, nisi quiditas Deitatis purissime subsistit; nulla autem quiditas est subsistens nec esse habens, nisi in intellectu objective, propter quod nulla veritas pura et sincera est, nisi in intellectu, excepta prima veritate. Verum autem, quod participat veritatem, existit in omnibus rebus; omnes namque participant aliquam quiditatem et per consequens aliquam veritatem, et ita sunt veræ et entes. 1 dist. 19, pars 3, art. 2.

[3] Consideratio logici est de voce expressiva conceptuum et omnino indagativa veri et falsi. 1 dist. 23, art. 2. — Subjectum logicæ est oratio veri et conceptuum expressiva. Cujus species sunt tres, scil. dictio conceptus simplicis expressiva .... et propositio complexorum conceptuum expressiva .... et syllogismus discursivorum conceptuum expressivus. Sentt. Prolog., p. 37.

[4] Logica in communi, quæ est de oratione indagativa veri, dividitur in quatuor partes, in quantum oratio sententiat de vero ex necessariis, quædam autem ex probabilibus in universali, quædam autem ex probabilibus in particulari, quædam vero ex delectabilibus et figmentis, non curans de

Es ist kein Zweifel, daß die Ansicht des Aureolus von der Vox expressiva conceptus als Subject der Logik zu seiner Theologie vom göttlichen Worte des ewigen Vaters in innerer Beziehung steht. Er bezeichnet Gottes ewiges Wort als dasjenige, wodurch und worin sich alles Intelligible Gott vorstellungsweise präsentirt.[1] Es emanirt aus Gott als Notitia objectiva, in welcher Gott sich selbst vorstellig wird;[2] und als emanirte göttliche Essenz ist es Urbild und lebendige Ähnlichkeit aller Creaturen,[3] die unmittelbar durch das Wort connotirt sind.[4] Zugleich vergegenständlichet sich im göttlichen Worte die Ars divina, in deren Kraft die Gott nachbildenden Dinge ausgewirkt und gestaltet werden;[5] in diesem Wirken bekundet sich die Activität der göttlichen Scientia practica, deren Correlat im menschlichen Denkleben die logisirende Thätigkeit des menschlichen Intellectes ist. Denn die Logik ist ein praktischer Habitus, in dessen Kraft alle menschlichen Erkenntnisse ausgewirkt werden;[6] in diesen Erkenntnissen aber stellen sich dem menschlichen Intellecte die durch das göttliche Wort ausgewirkten Gedanken des göttlichen Intellectes vor. Der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Intellectionsthätig-

---

vero nisi quatenus delectabile. Et de prima quidem oratione est ars demonstrativa, de secunda dialectica, de tertia rhetorica, de quarta poetica . . . . Poetica et rhetorica cadunt ab oratione simpliciter, quam considerat logicus in communi, tum quia inquirunt circa particularia, tum quia non procedunt syllogistice, sed tantum enthymematice et exemplariter. 1 dist. 23, art. 2.

[1] Necesse est, quod omnis creatura et intelligibile omne Deitati appareat, et hoc est Deitatem esse intelligibile quoddam subsistens et sapere eminens; apparentia vero objectiva omnis intelligibilis est ipsum verbum. 1 dist. 32, art. 3.

[2] Verbum non est aliud quam divina essentia posita esse in apparenti et subsistens per modum conspicui in esse formato realiter positi. 1 dist. 35, pars 3, art. 3.

[3] Cum verbum sit Deitas in tali esse posita (siehe vor. Anm.), est formaliter vita .... per rationem essentiæ; et per eandem erit omnium exemplar ac vivens similitudo. Ibid.

[4] Verbum immediate dat intelligi creaturam; dicitur enim verbum creaturarum . . . Pater verbo suo coæterno dicit creaturas; ergo verbum immediate connotat creaturas. 1 dist. 27, pars 2, art. 2.

[5] Filius in divinis procedit . . . ut ars objectiva. 1 dist. 6, art. 3.

[6] Logica habet respectum regulantis in ordine ad actus intellectus aliarum scientiarum et dirigit alias scientias et est prior eis, cum sit vanum quærere simul modum sciendi et scientiam, ut dicitur 2 Metaph. Sentt Prolog., p. 37.

keit besteht nur darin, daß Gott unmittelbar seine Essenz selbst, in welcher ihm die Erkenntniß alles Anderen außer ihm gegeben ist, zum Objecte seiner Intellection hat, während der menschliche Intellect die durch die causale praktische Scienz Gottes ausgewirkten Dinge zu seinem unmittelbaren Objecte hat; daraus folgt weiter, daß bei Gott von einer enunciativen oder discursiven Intellectionsthätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes keine Rede sein könne. Gleichwol sind diese Arten von Thätigkeit in Gott urbildlich enthalten, weil die Idee der im göttlichen Wesen gegebenen absoluten Imitabilität eben so sehr in Bezug auf das Wirken wie auf das Sein der Creaturen Geltung hat.[1]

Nach Baconthorp ist die Logik nicht ein praktischer, sondern ein speculativer Habitus;[2] es handelt sich in der rationalen Thätigkeit des Intellectes nicht um Hervorbringung der durch die Dinge significirten Wahrgedanken, sondern einfach um Apprehension derselben, demgemäß, daß sie bereits in den Dingen selbst schon ausgedrückt sind. Baconthorp bestreitet demnach die Behauptung des Aureolus, daß die Wahrheit bloß im intellectiven Vorstellen ihr Sein habe; dieses Sein der Wahrheit im Intellecte ist vielmehr selbst nur eine Folge ihres Seins im Dinge,[3] gerade so, wie das Sichtbarsein eines

[1] Simplex intelligentia vel intuitiva notitia est nullo modo discursiva vel enunciativa. Sed quia Deitas est similitudo eminens omnis entitatis, actus autem discursivus animæ est quædam entitas et similiter actus enunciativus, syllogismus etiam formatus et propositio est aliqua entitas objective et intentionaliter et secundum rationem, similiter etiam compositio, quæ est in re extra, est aliqua entitas: idcirco Deitas est similitudo omnium istorum, sic quod ea cognita ab intellectu divino eminenter dicuntur cogniti omnes actus discursivi et enunciativi et enuntiationis et discursus objectivi, nec non et reales compositiones et divisiones existentes in creaturis, de quibus enuntiationes et discursus syllogistici possibiles sunt formari. 1 dist. 35, pars 4, art. 4.

[2] Logica non dirigit ad opus aliquod sed ad speculationem; ergo logica dirigens seu utens non est practica. Logicus non operatur utiliter aut discrete per logicam suam, sed per logicam habemus formam ad demonstrandum in omni scientia. Sentt. Prolog., qu. 4, art. 2, § 3.

[3] Secundum illud esse, secundum quod forma et materia sunt vere unita, secundum illud esse resultat veritas naturæ constitutæ ex his, quia veritas constituti est effectus formalis verorum constituentium; sed generatione substantiali, qua res producitur in esse quidditativo, sunt forma et materia vere unita; ergo in termino generationis substantialis habetur

Gegenstandes eine Folge ihres Gefärbtseins ist. Die Wahrheit hat materialiter,[1] causaliter[2] und formaliter ein doppeltes Esse, ein Esse in den Dingen und ein Esse im Intellecte. Ihr formaliter esse in re bedeutet die Rectitudo des Dinges, ihr formaliter esse in intellectu die Rectitudo oder Adäquatheit des Dinges, soweit dieselbe im intellectiven Vorstellen an den Tag tritt. Während also Aureolus die Wahrheit formaliter in die Conformität des Intellectionsactes mit dem im Esse intelligibile sich präsentirenden Dinge setzt, bestimmt sie Baconthorp als die Übereinstimmung des Dinges, wie es dem Intellecte sich präsentirt, mit dem Dinge in seiner realen Existenz.[3] So ist z. B. das Urtheil: „Der Schnee ist weiß" deßhalb wahr, weil die intellective Vorstellung vom Schnee mit der in der Wirklichkeit gegebenen Beschaffenheit des Schnees in Übereinstimmung steht, während das Urtheil: „Der Schnee ist schwarz", als nicht übereinstimmend mit der wirklichen Beschaffenheit des Schnees, falsch ist.[4] Nach Aureolus würde der Grund der Falschheit dieses Urtheiles darin liegen, daß der Intellectionsact mit der Sache, wie sie an sich existirt, im Widerspruche stehe; nach Baconthorp hat man den Grund der

---

veritas, quæ est equinitas, et ad illud esse quiditativum consequitur esse objective, sicut ad entitatem coloris consequitur esse visibile secundo modo dicendi per se. 1 dist. 19, art. 1, § 2.

[1] Veritas potest dici esse in re materialiter, inquantum res est sibi fundamentum et origo veritatis, et potest dici materialiter in intellectu, inquantum fundatur materialiter super actum intelligendi, qui est in intellectu. 1 dist. 19, art. 2.

[2] Veritas potest dici causaliter in re, inquantum res causat veritatem in intellectu; et potest etiam dici causaliter in intellectu, inquantum intellectus aliquo modo est causa actus intelligendi, in quo relucet veritas rei. Ibid.

[3] V. g.: Quando cognosco domum aliquam, si illud esse cognitum, quod domus habet in mente mea, sit conforme existentiæ domus extra, tunc conceptus est verus. Ibid. — Baconthorp beruft sich hiefür auf Anselm's Schrift de veritate (c. 2): Anselmus vult, quod veritas nihil aliud sit, quam rectitudo aut conformitas, quam res intellecta habet ad seipsam, ut est in rerum natura.

[4] Veritas, ut est formaliter in actu intellectus, non accipitur sicut actus intelligendi præcise terminatur ad objectum, sed ut sic terminatur ad objectum, ut ipsum est in rerum natura vel aptum est esse. Quia cum intelligo, nivem esse nigram, actus intelligendi hic terminatur ad objectum; sed quia aliter terminatur ad objectum, quam res est, in isto actu intelligendi est falsitas. Ibid.

Falschheit darin zu suchen, daß die Res, wie sie als res intellecta dem Intellecte präsent ist, mit der Sache, wie sie außerhalb des Intellectes existirt, nicht übereinstimmt.[1] Baconthorp erklärt sich also gegen die Subjectivirung des Wahrheitsbegriffes von Seite des Aureolus, sofern dieser die Wahrheit des Dinges durch das intellective Denken hervorgebracht werden lassen will; er stimmt ihm aber darin bei, daß formaliter die Wahrheit nicht als eine dem Intellecte inhärirende Perfection, also nicht subjective (nach der Sprachweise der Scholastiker), sondern bloß objective, d. i. als etwas im intellectiven Erkennen Aufleuchtendes und Wiederscheinendes vorhanden sei.[2]

Von der Wahrheit des Dinges hat man die Wahrheit des Satzes zu unterscheiden, in welchem über das Ding geurtheilt wird; die Wahrheit des Satzes oder der Rede ist formaliter im Intellectionsacte, d. i. eben im Satze oder in der Rede selbst.[3] Baconthorp beruft sich hiefür, wie auch für die Auffassung der Wahrheit der Sache auf die Auctorität Anselm's,[4] dessen realistische Alethologie selbstverständlich ihn

[1] Posito per possibile vel impossibile, quod actus, quo intelligo nivem esse nigram, sit difformis et discordans ab existentia rei, quocunque modo vis coarctare, si tamen ponamus simul cum hoc, quod illud esse intellectum, quod in intellectu est, quando intelligo nivem nigram, non esset difforme aut discordans ab existentia sua, quam habet extra, nunquam possemus dicere, quod iste actus intelligendi est falsus; patet igitur, quod iste actus intelligendi non est falsus præcise, quia iste actus est difformis, sed quia illud, quod est intellectum, est difforme existentiæ rei extra. Ibid.

[2] Illud quod relucet in actu intelligendi, ut ipsum est intelligibile, secundum quod hujusmodi habet esse objectivum, quia licet species secundum ponentes eam sit subjective in intellectu, tamen objectum cognitum, quod relucet in illa inquantum hujusmodi est tantum objective in intellectu, non subjective. Sed in actu vel in specie intelligibili cognoscendi, quo intelligitur res, ut relucet in se, relucet quædam conformitas rei sive rectitudo vel ad seipsam adæquatio, ut ipsa est intellecta ad ipsam, ut est in rerum natura. Ergo illa rectitudo sive conformitas, quam vocamus formaliter veritatem, est in intellectu objective, non subjective. Ibid.

[3] Sicut veritas est causaliter in eo, quod est causa veritatis, ita formaliter erit in eo, quod est verum; sed non dicimus, quod res enunciata vel intellecta est vera vel falsa, sed est causa veritatis, dicimus autem quod enunciatio ipsa aut oratio, quæ sunt actus intelligendi, sunt falsæ aut veræ. Ibid.

[4] Vgl. Anselm. de veritate c. 2: Mag. An tibi videtur quod res enunciata sit veritas enunciationis? Discip. Non. Mag. Quare? Discip. Quia nihil est verum, nisi participando veritatem; et ideo veri veritas in ipso vero est; res vero enunciata non est in enunciatione vera, unde non ejus veritas, sed causa veritatis dicenda est.

sympathisch anmuthet, obschon er dieselbe als empiristischer Realist mit Denkelementen versetzte, welche das Schwergewicht seines Realismus anderswohin fallen lassen, als in der speculativen Intuition Anselm's der Fall ist. Während nämlich Anselm die gesammte höhere Daseinswirklichkeit in die Intuition des gläubigen Bewußtseins hineinzunehmen bemüht ist, macht sich bei dem auf Aristoteles gestützten Baconthorp die Realität des sinnlich irdischen Welt- und Erfahrungsbewußtseins sehr entschieden geltend, obschon dieses in die gedankenhafte Fassung des Universale in re hineingenommen ist. Aber das Universale in re soll eben nur dem kosmischen Empirismus Baconthorp's den speculativen Rückhalt bieten, und im Gegensatze zu Anselm, der die Realität des Seins vorwiegend im geistigen Sein sucht, einen Dualismus zwischen höherer und niederer, geistiger und sinnlicher Welt stützen, in welchem sich in verchristlichter Weise der antikisirende Dualismus des averroistischen Weltsystems reflectirt. Der Zusammenhang des Dualismus Baconthorp's mit seinem Empirismus zeigt sich in seinen Angaben über das Objectum primum der menschlichen Erkenntniß, welches er ex parte objecti und ex parte intellectus bestimmt; ex parte objecti ist das Singuläre des Objectum primum, ex parte intellectus das Universale, dieß letztere aber nur deßhalb, weil die menschliche Erkenntniß in ihrem Beginne eine unvollkommenste ist.[1] Demzufolge läßt er auch die complexe Erkenntniß ex parte intellectus mit einer unvollkommensten generellsten Erkenntniß beginnen, mit dem die formale Logik tragenden Grundaxiom, daß nicht etwas zugleich sein und nicht sein könne;[2] während er ex parte objecti als erste Wahrheit des complexen Erkennens den Satz hinstellt:

[1] Ex parte rei inter singulare et universale sicut inter primam substantiam et secundam est ordo naturæ; et quia ordo naturæ est, quod primum est perfectissimum, ideo singulare, quod perfectius esse dicit quam genus vel species, ex parte rei est prius. Sed in intellectu, quando acquirit sibi scientiam, est ordo generationis, et in ordine generationis illud, quod est prius, est imperfectius, quia in generatione unumquodque vadit de imperfecto ad perfectum; ideo ex parte intellectus prius cognoscitur aliquid in universal, et imperfecte. 1 dist. 3, qu. 1, art. 2, § 4.

[2] Si loquamur de primitate ex parte intellectus . . . . dico quod ista complexa est notissima: Impossibile est idem simul esse et non esse; ab ipsa enim natus est intellectus noster primo moveri, cum sit universalissima, et huic intellectus noster firmius adhæret et perfectius, quia per pauciora media. 1 dist. 3, qu. 1, art. 5.

Deus est.[1] In dieser Weise also wird der metaphysische Ontologismus Anselm's mit dem empiristischen Realismus des Aristoteles vermittelt; nur schlägt hiebei der Ontologismus Anselm's in eine dem Menschen selbst unbewußte unmittelbare Vernunftapperception um, deren Inhalt erst im entwickelten Weltdenken sich aufhellt und in's bewußte Denkleben des Menschen eintritt. Das Weltdenken aber entwickelt sich unter Erfassung der in den Dingen ausgedrückten und dargestellten göttlichen Ideen, deren Erfassung jedesmal auch eine Apperception des göttlichen Wesens selbst implicirt. Die geistige Erfassung der in den Dingen ausgedrückten und dargestellten Ideen will Baconthorp als einen lebendigen Act der intellectiven Innerlichkeit des Menschen angesehen wissen, mittelst dessen ein geistiges Nachbild der intellectiv erfaßten Sache zu Stande kommt. Dieses geistige Nachbild ist als ein durch die lebendige Thätigkeit der intellectiven Seele Hervorgebrachtes das innere Wort (verbum mentis), dessen sinnlich vernehmbar gemachter Ausdruck das Lautwort ist. Baconthorp erklärt sich demnach gegen Aureolus, nach dessen Ansicht das Verbum mentis einfach nur die Res ut intellecta ist, sowie gegen Duns Scotus, der es einfach Actus intelligendi faßt; man habe vielmehr beide Ansichten mit einander zu vereinigen, und mit denselben auch jene des Herväus zu vermitteln, der das innere Wort als ein intellectives Bild der erkannten Sache faßt,[2] nur daß man das Wort nicht als etwas vom Actus intelligendi selbst sachlich Verschiedenes nehmen dürfe.[3] Gegen die Ansicht, das

---

[1] Si accipiamus primitatem secundum naturam et ex parte objecti, dico quod primum complexum primitate generationis per se notum est istud singulare: Deus est . . . . Isti termini: „Deus" et „esse" sunt notissimi ipsi Deo, quia secundum omnes etiam philosophos Deus intelligit se primo tanquam primarium objectum cognitionis suæ, et secundum omnes Deus est suum esse; ergo isti termini „Deus" et „esse" sunt potissimi secundum naturam. Ibid.

[2] Illa, quorum esse præcise consistit in proferri et elici, quæ existunt in anima, sunt actus intelligendi; ergo verbum est essentialiter actus intelligendi. Sed actus intelligendi non erit verbum essentialiter completive, nisi contineat objectum in esse cognito, sic quod sit imago scientiæ, de qua gignitur. Ergo hæc tria essentialiter pertinent ad verbum. 1 dist. 27, qu. 1, art. 2, § 2.

[3] Ponitur (ab Hervæo) tale idolum quasi quoddam simulacrum, in quo intellectus intelligit perfecte et manifestat illud, quod intelligit; sed propter hoc frustra est ponere tale idolum formatum ab actu intelligendi . . . .

innere Wort sei die Res ut intellecta, macht Baconthorp geltend, daß gemeinhin das Verbum interius für dasjenige gelte, was primär durch das Verbum exterius significirt werde; das durch das Verbum exterius primär Significirte ist aber laut Aristoteles nicht die Res intellecta, sondern eine Conceptio oder Passio mentis.[1] Wäre das Verbum interius ausschließlich die Res intellecta, so wäre kein Wort möglich, mittelst dessen die intellective Seele sich selbst ausspricht; denn nichts kann sich selbst erzeugen. Demzufolge kann der Selbstgedanke, in welchem die Seele sich selbst ausdrückt und abbildet, nicht ihre Quiditas ut intellecta sein.[2] Wäre das Verbum interius einfach nur die Res intellecta, so müßte es gleich der Quiditas intellecta in Allen, von welchen diese gedacht wird, ein Dieselbiges sein. Offenbar wird an Aureolus hiemit eine abstract spiritualistische Ansicht vom Wesen des Geistes bekämpft, und die Ansicht zurückgewiesen, daß das Wesen des Dinges vom Intellecte producirt werde; es wird von ihm nicht producirt, es wiederscheint nur in demselben. Das intellective Denkleben ist nicht ein geistiges Schaffen, kraft dessen das Sein der Dinge in höherer Ordnung hervorgebracht würde, sondern eine Widerspiegelung des Wesens derselben im intellectiven Denkleben. Wenn Aureolus dem Duns Scotus gegenüber den Begriff des abstracten

Illud ponitur frustra, quo posito non ponitur effectus, et quodam alio posito habetur effectus; sed posito tali idolo non habetur perfecta cognitio et clara rei, nisi adsit phantasma proprium, posito autem phantasmate determinato alicujus rei perfecte illuminato ab intellectu agente statim habetur cognitio clara, manifesta et perfecta rei; aliter non habetur, quia intelligentem necesse est phantasma speculari. 1 dist. 27, qu. 1, art. 1, § 10.

[1] Probatur ex libro Perihermenias in principio: „Voces sunt notæ passionum, quæ sunt in anima." Unde Boetius ibidem vult, quod ordo iste sit, sic dicens: „Literæ significant orationem vocalem, et hæc orationem animi et intellectus, quæ fit cogitatione, et oratio hæc scil. intellectus res sibi concipit et designat." Patet manifeste, quia in ordino isto vox vel verbum vocale primo significat illud, quod est in mente, quam res conceptas. 1 dist. 27, qu. 1, art. 1, § 11.

[2] Si quiditas intellecta est verbum, igitur mens, cum intelligit se, non gignit verbum. Consequentia patet, quia gigneret seipsam; consequens est falsum per Aug. Trin.: Mens cum noscit se, parem sibi notitiam sui gignet sed in eodem textu eadem notitia verbum ejus est. Ibid. — Auch Anselm. Monolog. c. 30 wird von Baconthorp herbeigezogen und neben anderem speciell bemerkt: Nihil est imago sui ipsius; sed verbum est imago mentis ut intelligit se, ut dicit Anselmus, vel ut intellecta a se, quod idem est; ergo verbum non est res intellecta. Ibid.

Erkennens auf die Hervorbringung der Allgemeinbegriffe beschränkt, so verwandeln sich diese abstract allgemeinen Wesensbegriffe bei Baconthorp selbst wieder in geistige Intuitionen. Darum ist die logisirende Thätigkeit des Intellectes nicht eine praktische, sondern eine speculative Scienz. An sich genommen ist jede Scienz speculativer Natur;[1] der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Scienz ergibt sich erst aus der besonderen Zweckbeziehung einer bestimmten Scienz.[2] Aureolus verwirft die Ableitung des Unterschiedes zwischen speculativer und praktischer Scienz aus der besonderen Zweckbeziehung,[3] da umgekehrt diese selbst erst aus der specifischen Beschaffenheit des Objectes einer bestimmten Scienz sich ergebe.[4]

Durand vermittelt gewissermaßen zwischen diesen beiden einander gegenüberstehenden Ansichten, wenn er die Unterscheidung zwischen speculativer und praktischer Scienz formaliter vom Zwecke, radica-

---

[1] Tres sunt actus in intellectu: Unus elicitus secundum habitum primorum principiorum, qui vocatur intelligere; alius, qui est generatio scientiæ seu habitus conclusionis, qui vocatur investigare seu discurrere; tertius, qui est scientifica cognitio seu ipsa speculatio, quæ est elicita mediante scientia, quæ est habitus conclusionis, qui vocatur considerare aut scire. 2 dist. 10, qu. 1, art. 2, § 2.

[2] Secundum hoc scientia dicitur magis speculativa vel practica, secundum quod magis principaliter ordinatur ad speculari vel operari. Sentt. Prolog., qu. 4, art. 5, subart. 3.

[3] Quod Philosophus 2 Metaph. et in pluribus aliis locis innuere videtur speculativum et practicum distingui penes fines, intelligendum est ostensive et ex consequenti; ex hoc enim, quod objectum est operabile, habitus induit rationem practici; ex hoc autem, quod ipsam induit, ordinatur finaliter ad operationem et actionem eliciendam circa objectum. Aureol. Sentt. Prolog., p. 39.

[4] Secundum diversam congruitatem ad scientem potest scientia essentialiter dividi, ut est virtus, et quia alio modo se habet intellectus ejus, quod est scibile tantum, et alio modo respectu ejus, quod est sic speculabile, quod potest operari etiam ab eodem et fieri; ibi enim intellectus est quasi reflexus ad se ipsum, hic autem quasi extensus ad opus; ibi non capit principia nec aliquid quod sciat operari objectum, hic autem omnia principia et deductiones in opus ordinat, ... idcirco essentialiter dividi potest scientia in practicam et speculativam, quoniam modus tradendi et principia sumendi et totus modus sciendi est alius omnino, quando objectum est operabile ab eo, qui tenetur quando solum est speculabile, esto etiam, quod illud objectum secundum rem esset idem. Ibid.

liter oder originaliter aber vom Objecte der Scienz abhängig macht.[1] Eine scientifische Thätigkeit heißt speculativ, wenn sie einzig auf Erkenntniß der Wahrheit ihres Objectes abzielt; sie heißt praktisch, wenn die angestrebte Erkenntniß die Bestimmung hat, zur Verwirklichung des Objectes der Erkenntniß anzuleiten. Das Wahrsein einer Erkenntniß bedeutet die Übereinstimmung derselben mit der Beschaffenheit ihres Objectes; die Wahrheit insgemein ist Conformität des Intellectes mit der Sache.[2] Diese Conformation kann selbstverständlich nicht als eine essentielle Conformation des Intellectes mit dem anerkannten Objecte verstanden werden; denn sonst müßte der Intellect in der Erkenntniß eines körperlichen Objectes selber zum Körper werden. Somit kann die Conformation nur statthaben in Bezug auf etwas, was entweder subjective oder objective im Intellecte ist. Ein subjectives Sein desselben im Intellecte könnte entweder als Conformität in essendo oder als Conformität in præsentando gedacht werden. Ersteres ist nicht möglich, weil alles subjective im Intellecte Seiende ein geistiges Accidens ist, und dieses nicht einer materiellen Substanz oder einem körperlichen Accidens in essendo conform werden kann. Eine Conformation in repræsentando ist nicht denkbar, weil die Repräsentation des Objectes per speciem, wenn sie statthaben sollte, sich zum actuellen Erkennen als ein natürliches Prius verhält, während doch die Veritas mit dem actuellen Erkennen zusammenfällt und dem Actus intelligendi vielleicht sogar nachfolgt. Demzufolge bleibt nur eine Conformität des Intellectes mit dem Objecte in Bezug auf etwas objective im Intellecte Seiendes übrig; dieß ist die Vorstellung des Intellectes, deren Wahrheit darin besteht, daß die Sache wirklich so ist, wie sie in der intellectiven Vorstellung erscheint. Das Wahrsein ist Conformität eines Seienden mit sich selber in Bezug auf sein reales und gedankenhaftes Sein. Fundamentaliter oder materialiter ist das Wahrsein im Objecte enthalten, formaliter im Redesatze und im Intellecte. Das Wahrsein eines Redesatzes ist aber lediglich eine Veritas signi; die Wahrheit des Actus intelligendi ist seine eigene

[1] Utrumque istorum innuit Philosophus 3 de Anima, ubi primo dicit, quod intellectus practicus differt a speculativo fine quantum ad differentiam formalem; et postea tangens radicem et originem hujus differentiæ subdit, quod objectum intellectus practici est bonum, non autem omne, sed actuale, quod est etiam contingens aliter se habere. Sentt. Prolog. qu. 6.

[2] 1 dist. 19, qu. 5.

Entität als eine im Intellecte subjective existirende Res. Das Wahrsein des Intellectes oder Actus intelligendi, des Redesatzes und des Objectes der Aussage participiren an einem Verum primum, und dieß ist die Übereinstimmung der intellectiven Vorstellung mit der Sache; von diesem Verum primum wird das Wahrsein attributiv auf die Sache, das Wort und den Intellect übertragen. Daraus folgt, daß die Veritas ihrem eigensten Wesen nach ein Ens rationis ist, indem dasjenige, was der Sache nur zufolge ihres Verstandenseins zukommt, kein Ens reale sein kann. Es gibt zwei Actus intelligendi, einen Actus simplex und einen Actus complexus, demzufolge auch zwei Genera der Entia rationis, deren ersteres das Universale: Genus, Species u. s. w., letzteres aber die Aussagen des urtheilenden Intellectes in sich faßt, welche wahr oder falsch sein können, je nachdem die Dinge so aufgefaßt worden sind, wie sie wirklich sind, oder nicht so aufgefaßt werden. Soweit die Dinge objective im Intellectus discursivus erscheinen, ergibt sich noch ein drittes Genus der Entia rationis: Syllogismus, Enthymema u. s. w. Alle diese Genera des Ens rationis sind Betrachtungsgegenstand der Logik. Unter Ens rationis hat man eine der Sache als intellectiv erkanntem Objecte zukommende Denomination zu verstehen, die von einem Actus rationis herkommt.[1] Die intellective Erkenntniß der Dinge kann insofern nur eine denominative Bedeutung haben, als das Intelligi in den Dingen nicht ebenso, wie das Intelligere im Homo intelligens, eine Res vera, sondern bloß etwas Beziehungsweises ist. Darnach erscheint die intellective Erkenntniß als eine den in's menschliche Denkleben aufgenommenen Dingen applicirte Form, deren Wahrheit eigentlich nur in ihrer subjectiven Denknothwendigkeit besteht. Eine von subjectiven Denknothwendigkeiten unabhängige Evidenz hat doch eigentlich nur das Vorhandensein des einwirkenden äußeren Objectes; daß die intellective Auffassung desselben der wirklichen Beschaffenheit nicht widerstreiten könne, ist ein bloßes, wenn auch noch so vernünftiges Postulat, welches freilich den Schein vernuftgemäßer Wahrheit annimmt, wenn das Universale, oder die Form der Allgemeinheit, unter welcher der Intellect die singulären Dinge faßt, als etwas gefaßt wird, was durch Fallenlassen der indi-

[1] Ens rationis non est aliud quam denominatio objecti ab actu rationis secundum ea, quæ attribuuntur rei solum ut cognita est. L. c., n. 7.

viduirenden Bedingungen des singulären Objectes gewonnen wird.[1] Das Eigenthümliche Durand's in Auffassung des Intellectionsactes besteht darin, daß er denselben im Unterschiede von Aureolus und Baconthorp ohne göttliche Intervention zu Stande kommen läßt; das intellective Erkennen ist nicht ein Sehen in einem höheren Wahrheitslichte, sondern ausschließlich nur ein selbsteigenes Thun des menschlichen Intellectes, in welchem allerdings das göttliche Erkennen nachgebildet wird. Durand nennt den Intellectionsact der Seele das Wort der Seele; das Wort schließe den Begriff des Verlautbarens und Kundwerdens in sich, welcher sich primär nicht dem tönenden Lautworte, sondern an demjenigen bewahrheite, dessen Ausdruck das Lautwort ist; und dieß ist das Verbum mentis, in welchem als Actus intelligendi das Object desselben dem Intellecte kund wird.[2] Das Verbum mentis ist creatürliche Nachbildung des ewigen Wortes in Gott,[3] welches von Durand definirt wird als Act der Intellection, kraft dessen Gott alle Dinge offenbar sind. Da dieser göttliche Intellectionsact vollkommener durch einen Actus expressus als durch einen Actus confusus der menschlichen Intellection, und ferner vollkommener durch einen Actus reflexus der menschlichen Intellection, als durch einen Actus rectus derselben nachgebildet wird, so kommt die Benennung Verbum primär dem Actus expressus und Actus

---

[1] Ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione non est primum objectum intellectionis . . . . sed aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia et pro termino ad quem ipsum universale abstractum. 1 dist. 3, pars 2, qu. 5, n. 28.

[2] Omne quod dicitur tale denominatione extrinseca ut signum vel causa, reducitur ad aliquid, quod est tale per essentiam sicut sanum dictum de urina ut signum, et de medicina ut de causa reducitur ad sanum dictum de animali, ita quod sanitas animalis est sanitas per essentiam, et non signum vel causa sanitatis. Similiter in proposito manifestativum de verbo vocis ut signo, et de specie vel imagine ut causa vel qualitercunque aliter reducitur ad manifestativum per essentiam, quod est ipsa cognitio rei, quæ ob hoc habet rationem primi verbi. 1 dist. 27, qu. 2, n. 29.

[3] Illa quæ reperiuntur in Deo et in creaturis, se habent proportionaliter hinc et inde, exclusis imperfectionibus a Deo et creaturis; ergo cum in creaturis sit ipsemet actus intelligendi, relinquitur, quod idem sit in Deo, præcipue quia actus intelligendi dicit summam et ultimam perfectionem in omni natura intellectuali. 1 dist. 27, qu. 3, n. 5.

reflexus der menschlichen Intellection zu.[1] Der Grund, daß Durand den Begriff des Verbum mentis auf den Act der Intellection beschränkt unter Ausschluß des Inhaltes der Intellection, liegt in der Beseitigung der ideologischen Momente, welche Aureolus und Baconthorp in ihre Erkenntnißlehre aufgenommen hatten; ihm bedeutet die göttliche Idee einzig die Ratio factibilitatis der geschöpflichen Dinge als der Gesammtheit dessen, was außer Gott seinsmöglich ist; er zieht sich hierin ganz auf den Standpunkt des Duns Scotus zurück, auf welchem fußend er mit der Ideologie der Thomistenschule bricht und zugleich auch gegen jene der christlich-theologischen Averroisten sich abschließt. Gleichwol berührt er sich mit den letzteren in der Anerkennung eines latenten Vernunftsinnes, nur daß er die Appercepționen desselben auf das Gebiet der psychischen Selbsterfahrung beschränkt, und alle unmittelbaren Perceptionen des Göttlichen aus dem Bereiche desselben ausgeschlossen wissen will. Der Intellect als Vermögen der Reflexion auf sich selbst und sein rationales Denkvorgehen ist ihm das Mittel, das intellective Denkleben dem Standpunkte eines sinnlich äußerlichen Empirismus zu entheben.[2]

Daß auch Occam nicht einem sensualistischen Empirismus huldigen wolle, haben wir bereits oben[3] gesehen. Daran hindert ihn schon sein theologisches Bewußtsein, weiter aber auch seine Auffassung des intellectiven menschlichen Erkennens, welche, wenn auch noch passivistisch, doch den Bereich der Intellectivität entschieden als ein über die sinnliche Erfahrungswirklichkeit hinausgreifendes und dieselbe von einem höheren Standpunkte aus beherrschendes Seinsgebiet hinstellt. Nur wiederkehrt bei Occam in verstärktem Maße die bereits bei Durand sich unverkennbar geltend machende Schwierigkeit, die gegenständliche Wahrheit der menschlichen Intellectionen zu erweisen. Wenn

[1] Licet omnis actus intelligendi tam confusus quam expressus, tam directus quam reflexus possit dici verbum, tamen expressus magis quam confusus, quia magis est rei manifestativus . . . . et actus reflexus magis quam rectus, quia per actum reflexum magis loquitur ipsi de re, quam per actum rectum. Per actum enim rectum solum intelligit rem, quod ex quoddam loqui mentale; sed per actum reflexum loquens manifestius sibi ipsi dicit se intelligere. 1 dist. 27, qu. 2, n. 29.

[2] Intellectus, cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea, quæ sunt in eo, per certitudinem et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. 2 dist. 3, qu. 6, n. 13.

[3] Siehe oben S. 81.

er auch die Intellection als eine geistige Nachbildung des Gegenstandes der Intellection fassen zu wollen scheint, so verwandelt sich diese Nachbildung unter der Hand doch in ein bloßes Zeichen der außerhalb des Intellectes vorhandenen Sache, in ein bloßes Wissen um das Vorhandensein der Sache, deren gegenständliche Kenntniß nicht weiter reicht, als der sinnliche Augenschein. Von einer Nachbildung der Sache im Intellecte kann bei Occam nur insofern die Rede sein, als die Einwirkung des äußeren Gegenstandes eine passive Zuständlichkeit in der Seele erzeugt; diese Zuständlichkeit ist nun aber doch nur etwas rein Subjectives, daher auch der im Innewerden derselben bestehende Actus intelligendi nur eine subjective Denkaffection bezeichnen kann. In der That bezeichnet Occam den Intellectionsact als ein Signum rei, als eine Selbstankündung der Sache im Intellecte, womit aber freilich wieder die Voraussetzung sich verbindet, daß die Selbstankündung der Sache keine Falschmeldung sein könne, da sie ein natürlicher Vorgang ist, die Natur aber nicht lügen kann. Täuschung und Irrthum können überhaupt erst in der judicativen Thätigkeit des Intellectes, in der Aufeinanderbeziehung der intellectiven Apperceptionen eintreten, deren jede für sich genommen wahr ist; dieses Wahrsein hat aber gar keine höhere erkenntnißtheoretische Bedeutung, da in keiner intellectiven Apperception das Wesen des appercipirten Dinges aufgegriffen wird. Die Allgemeinbegriffe, in welchen die speculative Scholastik die Wesenheiten der Dinge zu erfassen glaubte, significiren lediglich collective Vielheiten gleichartiger Singularitäten; sie sind keine willkürlichen Erfindungen der Menschen, sondern erzeugen sich im menschlichen Intellecte zufolge der thatsächlich gegebenen unverrückbaren Einrichtung der menschlichen Denknatur, und dienen als nicht zu missende Medien und Vehikel der intellectiven Urtheilsfähigkeit, auf deren Functionen das gesammte intellective Denkleben wesentlich ruht.

Zufolge des Umstandes, daß alle logisirende Thätigkeit wesentlich urtheilende Thätigkeit ist, bezeichnet Occam die Logik im Einklange mit Aureolus als praktische Scienz und da die Urtheile Sermones sind, als sermocinale Wissenschaft, als welche sie in einem nächsten Verhältniß zur Grammatik und Rhetorik steht. Diese drei sermocinalen Wissenschaften heißen praktische Wissenschaften als Lenkerinnen des Intellectes in dessen sermocinativen Thätigkeiten und fallen unter ein gemeinsames Genus mit anderen praktischen Anleitungen ostensiver

Natur, welche zeigen, wie etwas auf die richtige Art gemacht werde, während die Ethik, welche unmittelbar den sittlichen Willen bestimmt, eine praktische Scienz dictativer Art ist.[1] Der Wille ist wol auch an den logisirenden Thätigkeiten des Intellectes betheiliget, aber nicht, sofern er unter der Norm sittlicher Bestimmtheit steht, sondern sofern durch ihn der Intellect zu jenen der passivistischen Naturnothwendigkeit enthobenen Thätigkeiten gelangt, als welche sich die logisirenden Thätigkeiten von jenen der intellectiven Apperception abscheiden.[2] Das Urtheilen ist die der passivistischen Naturbestimmtheit enthobene Thätigkeit des Intellectes, mittelst welcher ein rationales Wissen erzeugt

---

[1] Logica, rhetorica et grammatica sunt vere notitiæ practicæ et non speculativæ, quia vere dirigunt intellectum in operationibus suis, quæ sunt mediante voluntate in sua potestate, sicut logica dirigit intellectum in syllogizando, discurrendo et sic de aliis. Potest tamen distingui de practica, quia quædam est dictativa et quædam ostensiva. Prima est illa, quæ determinate dictat, aliquid esse faciendum vel non faciendum, et sic loquitur Philosophus 6 Ethic. et 3 de Anima. Et isto modo nec logica nec rhetorica est practica, nec etiam ars quæcunque mechanica, quia nulla istarum dictat, quod domus est facienda, sed hoc pertinet ad prudentiam, qua scitur, quando est facienda et quando non, et quando est operandum et quando non. Secunda notitia practica est tantum ostensiva, quia non dictat aliquid faciendum aut persequendum, sed tantum ostendit opus, quomodo fieri potest, virtute cujus notitiæ, si intellectus dictat, id est faciendum, et voluntas velit, statim potest recte operari; sicut ars ædificatoria ostendit, quod domus componitur ex lignis et lapidibus et ex fundamento tali et talibus parietibus et tali tecto et sic de aliis, et non dictat, quod domus est facienda nec quando est facienda, sed ad prudentiam pertinet dictare, quod tali tempore est facienda, vel sic est agendum vel sic. Et eodem modo logica et aliæ artes sunt tantum ostensivæ et non dictativæ, sunt tamen directivæ, habentque tales artes frequenter non praxim pro objecto, sed objectum praxis, sicut ars ædificatoria habet ipsam domum pro objecto et non praxim vel operationem ipsam, quæ est in potentia nostra. Sentt. Prolog., qu. 11.

[2] Die Kategorienlehre wird als eine specifisch theoretische Lehrdisciplin von Occam nur beziehungsweise zur Logik gerechnet auf Grund der Schulüberlieferung, die übrigens immerhin ihre guten Gründe habe: Inter omnes libros logicæ Aristotelis iste (scil. de Categoriis) est minus practicus et magis speculativus, et ideo, quod dictum est in libro Porphyrii, quod logica est magis practica, est intelligendum quantum ad majorem sui partem, non autem quantum ad omnem sui partem, accipiendo logicam, sicut tradita est ab Aristotele; nec est inconveniens, aliquam partem logicæ esse practicam et aliam speculativam, cum multa ex practicis a speculativis pendeant. Comm. in libr. de Prædicam., Prooem.

wird; dieses Wissen vermittelt sich wesentlich in Redesätzen, deren Grundbestandtheile Subject und Prädicat als Termini des Urtheiles sind. Man hat Terminus im weiteren und engeren Sinne zu unterscheiden; Terminus im weiteren Sinne ist jedes Incomplexum, und im Verbum complexum oder Aussagesatze Subject, Prädicat und Copula, Termini im engeren Sinne sind nur Subject und Prädicat des Satzes. Weiter hat man zu unterscheiden zwischen Terminus mentalis und Terminus vocalis, welcher letztere neben demjenigen, was er mit ersterem gemein hat, auch gewisse ausschließlich ihm zukommende Accidenzen zu eigen hat, welche nicht den logisch correcten Sinnesausdruck, sondern die grammatische oder rhetorische Correctheit der Rede betreffen.[1] Unter Terminus mentalis oder Terminus conceptus ist die Intentio oder Passio animæ aliquid naturaliter significans zu verstehen.[2] Er ist etwas Natürliches und Unwillkürliches im Gegensatze zu dem conventionell fixirten Terminus vocalis, welcher das durch den Terminus conceptus Significirte nicht proprie, sondern nur secundär bezeichnet. Da nun die Passiones animæ den sie verursachenden Gegenstand significiren, so muß auch das dem Terminus conceptus entsprechende Lautwort primär jenen Gegenstand significiren; als sprachliche Verlautbarung des Terminus conceptus aber bezeichnet es auch diesen selber. Die Wortausdrücke als Bezeichnungen der äußeren Objecte sowol als auch der ihnen entsprechenden Termini concepti heißen Nomina primæ impositionis im Unterschiede von den Nominibus secundæ impositionis, welche der grammatischen Terminologie angehören, und nicht Sachen oder Gedanken, sondern Wörter als solche zu Objecten ihrer Significirung haben.[3] Die Nomina primæ impositionis scheiden sich in Benen-

[1] Omne quod accidit termino mentali, accidit termino vocali, sed non e converso, quia aliqua accidunt terminis vocalibus propter necessitatem significationis et expressionis, et illa conveniunt terminis mentalibus; alia accidunt terminis vocalibus propter ornatum sermonis vel propter congruitatem, et illa non conveniunt terminis mentalibus. Summ. tot. logic. I, c. 3. Näheres hierüber bei Prantl, Gesch. d. Log., III, S. 362, Anm. 824.

[2] Siehe oben S. 113.

[3] Est antiqua distinctio, quod nomina quædam sunt primæ impositiones, quædam sunt nomina secundæ impositionis. Nomina secundæ impositionis sunt nomina illa, quæ imponuntur ad significandum nomina ipsa vel voces significativas, vel proprietates et conditiones vocum significativarum, cujusmodi sunt nomina ista: nomen, verbum, participium, casus, figura, numerus etc. 1 dist. 22, qu. 1.

nungen primæ intentionis und secundæ intentionis; erstere significiren wirkliche Dinge, letztere Conceptus mentis. Nach ihrer ursprünglichen Bestimmung significiren alle durch menschliche Convention festgestellten Nennworte eine singuläre Res als Primum significatum. Man nennt diese Art von Significiren, welche sich nach dem ursprünglichen Sinne des Nennwortes eine Res singularis als Object der Bezeichnung unterlegt, die Suppositio personalis,[1] im Unterschiede von der Suppositio simplex, welche eine Intentio animæ zum Objecte ihrer Bezeichnung hat und von der Suppositio materialis, deren Subject ein Lautwort ist.[2] Die Nomina secundæ intentionis[3] schließen ihrer Natur nach eine Suppositio personalis aus;[4] sie drücken bloß eine Gedankenbeziehung auf eine Collection größeren oder geringeren Umfanges von irgendwie gleichartigen Singularitäten in sich,[5] von welchen jene Nomina sich aussagen lassen. Diese Aus-

[1] Vox quæcunque ratione institutionis habet primo supponens personale, quia ratione institutionis supponit primo pro suis significatis; tamen ratione alicujus adjuncti potest supponere pro aliquibus aliis. Et ideo dictum quorumdam sophistarum dicentium, quod suppositio personalis est pro supposito, et suppositio simplex est pro primo significato, est simpliciter falsum, quia suppositio personalis est pro primo significato, quia eadem sunt singularia et significata, nec potest aliqua ratio dari, quare terminus non supponit primo et semper quantum est ex institutionis ratione pro suo significato, cum intentio principalis imponentium sit uti terminis pro suis significatis. Et ideo dicit Aristoteles 1 Elench., quod quia non possumus nobiscum portare res ad disputandum, ideo utimur vocibus pro rebus, quas significant. Ibid.

[2] Suppositio personalis universaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam sive vox sive intentio animæ sive scriptum sive quodcunque aliud imaginabile, ita quod, quandocumque subjectum sive prædicatum propositionis supponit pro suo significato, illud quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. — Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animæ, sed non tenetur significative, e. g. „homo est species." — Suppositio materialis est, quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto, sicut: „homo est nomen." Summ. tot. logic. I, c. 64.

[3] Nomina secundæ intentionis sunt, quæ significant conceptus mentis, sicut genus, species, universale et hujusmodi. 1 dist. 22, qu. 1.

[4] 1 dist. 2, qu. 4. Ausführliche Darlegung des Inhaltes dieser Quæstio bei Prantl III, S. 349—352.

[5] Ordo prædicamentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus et intentionibus in anima, quæ non habent, nisi quod unum

sagen aber vollziehen sich in der Form von Urtheilen, auf welchen alle rationale Scienz beruht.

Jedes in Lautworten formulirte Urtheil hat eine Propositio mentalis, ein Urtheil des Gedankens zu seiner Voraussetzung, in welchem Subject und Prädicat vorstellungsweise auseinandergehalten, aber auf ein und dasselbe Seiende bezogen werden, welches unter seiner gedankenhaften Bestimmtheit gefaßt, zum Subjecte der Aussage wird. In Kraft dieser Aussage verwirklichet sich das Verbum mentis, welches mit dem Actus intelligendi zusammenfällt, ja dieser selbst ist. Occam will allerdings den Begriff des Verbum mentis nicht auf den in der Urtheilsthätigkeit sich verwirklichenden Actus intelligendi beschränken,[1] sondern läßt auch die aus dem Intellecte sich herausetzende Notitia incomplexa als Verbum mentis gelten, da jedem Verbum vocale auch ein Verbum mentale entsprechen müsse. Andererseits genügt ihm aber zur Realisirung des Verbum interius auch die Zusammenfügung zweier Incomplexa zu einem Satze oder Urtheile nicht schon vollkommen für sich allein, sofern dieses Urtheil nicht ein entschiedenes und abgeschlossenes Urtheil ist; bei einem zweifelhaften Urtheile wäre eben nur das Dahingestelltseinlassen des Inhaltes des Urtheiles das Verbum mentis. Sofern ferner aus der intellectiven Urtheilsfähigkeit das rationale Wissen des Menschen hervorgeht, welches auf Wahrheit beruhen soll, wird als wahrhaftes, echtes Verbum mentis nur das aus wahren Urtheilen herausgesetzte Verbum gelten können. Um endlich die Idee der Nachbildung des göttlichen Wortes im menschlichen vollkommen durchzuführen, wird auch noch der mehrerwähnte Antheil des Willens am Zustandekommen des menschlichen Intellectionsactes oder des Verbum mentis in's Auge zu fassen sein. Occam beruft sich für alle diese Fassungen des Verbum mentis auf die Auctorität des heiligen Augustinus,[2]

---

est communius et dicitur de pluribus, et illud vocatur superius, et aliud est minus commune et dicitur de paucioribus et illud est inferius. Expos. aur. Prædicab. de specie.

[1] 1 dist. 27, qu. 2.

[2] Secundum intentionem beati Augustini verbum multipliciter accipitur: Uno modo accipitur largissime, et sic verbum est actus intelligendi genitus vel productus. Alio modo accipitur pro verbo complexo, et sic omnis actus complexus verus vel falsus est verbum. Aliquando accipitur verbum pro conceptu mentis, sive sit subjective in anima, sive objective tantum, sive etiam distinguatur ab actu intelligendi sive non. Ibid.

aus deſſen Äußerungen er weiter noch entnimmt, daß der Begriff des Wortes außer dem Actus intelligendi auch noch ein anderes Moment, möge dieſes subjective oder auch nur objective (vorſtellungsweiſe) in der Seele vorhanden ſein, in ſich ſchließen möge.[1] Er entſcheidet ſich indeß ſchließlich dafür, dieſes Andere, in welchem die Sache gewiſſermaßen bildlich im Intellecte gegenwärtig ſein ſoll, mit dem Actus intelligendi zu identificiren, der ja als ſolcher ein Bild des Objectes darſtelle,[2] indem jede Intentio ein Actus intelligendi ſei, und jede Intentio ihrem Begriffe nach entweder unmittelbar oder mittelbar auf die der rationalen Denkthätigkeit als Erörterungsobject ſubſternirte Wirklichkeit hinweiſe.[3] Er läßt dieß bloß als vernünftige Annahme gelten,[4] um deren willen er weiter auch in Gott Ideen als Rationes factivas rerum anerkennt. Daraus erklärt ſich, weßhalb Occam den Actus intelligendi grundſätzlich in die judicative Thätigkeit des Intellectes verlegt, weil einzig durch dieſe dasjenige, was für uns Gegenſtand eines rationalen Wiſſens ſein kann, ermittelt wird. Dieſe judicative Thätigkeit ſtellt ſich bereits bei der intellectiven

---

[1] Est mihi probabile, quamvis non affirmem, quod in intellectu præter ipsum actum intelligendi, quando intelligitur aliquid commune ad plura, est aliquid in intellectu vel subjective vel objective, quod est aliquo modo simile rei extra intellectæ, quod a multis vocatur quasi quoddam idolum, in quo aliquo modo ipsa res cognoscitur, quamvis rem singularem cognosci in illo non sit aliud, quam ipsum idolum cognosci; nisi forte præter hoc cognoscat ipsum esse conceptum alicujus alterius. Ibid.

[2] Quid est in anima id, quod est tale signum? Circa istud sunt diversæ opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii, quod est quædam qualitas subjective existens in anima distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frusta fit per plura, quod potest fieri per pauciora, omnia autem, quæ salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi sicut illi ficto; ergo præter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Summ. tot. logic. I, c. 12.

[3] Daß die menſchliche Realerkenntniß keine Weſenserkenntniß ſein könne, iſt ſchon geſagt worden, und darf um ſo weniger Wunder nehmen, wenn wir Occam ſagen hören, es ſei nicht ſtrenge erweisbar, daß Gott Anderes außer ihm erkenne: Intentio prima est actus intelligendi significans res, quæ non sunt signa; intentio secunda est actus significans intentiones primas. Quodlibet. IV, qu. 19.

[4] Non est probabile, quod primum efficiens non cognoscat illud quod producit. 1 dist. 35, qu. 2.

Apprehension der Incomplexa ein, sofern eine Auseinanderbeziehung des singulären Esse des Objectes der Apprehension im Allgemeinbegriffe desselben statthat. Indem nämlich die Intentio secunda eines bestimmten singulären Objectes in einer Propositio mentalis zur Prädicatsbestimmung des in der Intentio prima apprehendirten singulären Objectes wird, wird dieses letztere zu einem rational Gewußten. Die Propositio mentalis, mittelst welcher dieser rationale Act zu Stande kommt, hat zu ihren beiden Terminen die am Objecte mental auseinandergehaltenen Bestimmtheiten der doppelten intentionellen Auffassung. Dieser Vorgang, durch welchen ein Verbum incomplexum erzeugt wird, ist ein unwillkürlicher natürlicher Vorgang in der Seele, während die Verba complexa unter Mitwirkung des Willens zu Stande kommen. Und so werden wir uns analoger Weise auch die göttliche Schaffung des Weltdaseins als eine durch den göttlichen Willen causirte Verknüpfung der kraft desselben Willens verwirklichten creatürlichen Seinsmöglichkeiten zu denken haben, deren formlose Unbegrenztheit durch die freie Wahl des göttlichen Willens in der Hervorbringung der wirklichen Welt einer bestimmten Begrenzung und Gestaltung unterzogen wird.

Occam steht durch seine Bezeichnung des Verbum mentis als Actus intelligendi in Übereinstimmung mit Durand, unterscheidet sich aber deßungeachtet von diesem durch die Betonung der rationalbegrifflichen Seite des Wortes als Productes eines Actus judicativus, während Durand am Worte vornehmlich die Ratio manifestativa desselben, das Kundwerden des Objectes im Intellecte betont. Durand ist es nämlich immerhin noch um eine Realerkenntniß des Wirklichen, die in Wahrheit auf diesen Namen Anspruch habe, zu thun, während bei Occam der Begriff der Realkenntniß sich völlig in jenen der rationalen Erkenntniß umsetzt, welche lediglich die geistige Form einer zwar in ihrer Thatsächlichkeit anerkannten, aber vom Intellecte bloß nominell apprehendirten Wirklichkeit bezeichne' Da die Namen der Dinge nicht inhaltlos sind, so kann natürlich auch die in Occam's Sinne gedachte wissenschaftliche Erkenntniß eines gewissen Realinhaltes nicht entbehren; da sie aber bloß mit psychischen Ähnlichkeiten und Schattenbildern der Dinge operirt, so kann natürlich von einem wirklichen Ergreifen der Dinge keine Rede sein, sondern alle Fragen und Erörterungen bezüglich der Realerkenntniß der Dinge reduciren sich letztlich darauf, ob und wie weit einer solchen Erkenntniß nahe gekommen werden

könne; und die Antwort hierauf ist: Soweit der Name des Dinges den Begriff desselben in sich schließt. Der Name schließt aber nicht mehr in sich, als in denselben hineingelegt wird; und dieß ist außer dem stofflich empirischen Vorstellungsinhalte lediglich der durch die logisirende Denkfunction zu gewinnende Denkinhalt, der über den Bereich eines psychischen Subjectivismus nur soweit hinausreicht, als der principiell feststehende Empirismus dieser Auschauungsweise es mit sich bringt.

Viertes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik der nachscotistischen Scholastik.

Die Ontologie hat sich mit dem Begriffe des Seins und des Seienden zu beschäftigen. Aureolus[1] bezeichnet denselben als einen Conceptus communissimus, welcher sich dem Intellecte beim ersten Eindrucke eines Objectes eindrückt, und alles Seiende und alle Arten, unter welchen ein Seiendes sich der rationalen Fassung darbieten mag, in sich faßt. Dieser Concept läßt sich unter dem doppelten Gesichtspunkte eines dem Intellecte realiter inhärenten Actes, und einer dem Intellecte präsenten Vorstellung fassen. In ersterer Beziehung drängt sich die Frage auf, ob der Gesammtumfang des Conceptus entis mittelst eines einzigen Intellectionsactes umspannt werden könne. Diese Frage ist selbstverständlich zu bejahen, jedoch so, daß aus dem Concepte des Seienden als solchen jeder besondere oder auch allgemeine Vorstellungsinhalt, welcher eine Determination des allgemeinenen Seinsbegriffes in sich schließt, ausgeschlossen bleibt. Die vom Seinsbegriffe umspannte Totalität ist nämlich nicht eine Totalitas integritatis, sondern eine Totalitas identitalis,[2] welche im Unterschiede von ersterer durch determinirte Concepte nicht constituirt, sondern nur explicirt

---

[1] 1 dist. 2, pars 1, artt. 1—5.

[2] Totalitas identitatis multum differt a totalitate integritatis. Identitas enim respicit partes scil. ut sub se per modum cujusdam explicabilis per ens, et ideo partes ejusdem sunt subjectivæ et particulares. Integrum autem respicit partes suas non ut sub se, sed ut ex quibus, et idcirco partes integrant ipsum. L. c., art. 2.

wird. Demzufolge nimmt Aureolus Stellung gegen Duns Scotus, welcher im Seinsbegriffe quiditativ alle Prädicamente und alles direct unter ein Prädicament Fallende, qualitativ und denominativ aber die Differentias ultimas, alles lateral unter ein Prädicament Fallende und die Passiones entis enthalten sein läßt.[1] Dieß ist nach Aureolus unrichtig, da der Seinsgedanke mit jedem Dinge und allen Bestimmtheiten desselben ganz zusammenfällt, ohne daß er durch Application auf das unter ihm Befaßte einen Zuwachs erhielte, weil er eben etwas seiner Natur nach völlig Indeterminirtes und Indeterminirbares ist, indem es zu seinem Begriffe gehört, die ununterschiedene Einheit von Allem zu sein.[2] Das Seiende zerfällt in absolutes und respectives Sein; absolutes und respectives Sein lassen keine Zusammenfassung in einer gemeinsamen rationalen Bestimmtheit zu; also entbehrt der vom Gegensatze beider absehende Seinsbegriff völlig aller Bestimmtheit einer una res communis. Dasselbe ergibt sich im Verhältniß der zehn Kategorien als eben so vieler Primo diversa zum indeterminirten Seinsgedanken.[3] Die präcise Formel in Bezug auf diesen Gedanken lautet, daß er implicite Alles, explicite Nichts in sich schließt.

Aus dieser Auffassung des Seinsgedankens ergeben sich unmittelbar einige Folgerungen, deren erste diese ist, daß der Seinsgedanke keine generische Allgemeinheit ausdrückt, indem dieser eine gewisse wenn

---

[1] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 195 f.

[2] Ille conceptus, qui est idem omnibus rationibus, nullo penitus sibi addito, non habet in se unam rationem, imo est omnes confuse et indistincte. Non enim habet unam rationem, quia tunc omnia entia essent simpliciter ejusdem rationis; si enim differrent, differrent ratione, et convenirent in una ratione, aut eadem ratione convenirent et differrent, quod est impossibile. Aut oporteret dare in qualibet re rationem, qua differrent, esse additam rationi entis in qua convenirent, cujus oppositum sumitur in propositione, videlicet, quod nulla ratio addatur, et est omnes confuse et indistincte. 1 dist. 2, pars 2, art. 4.

[3] Primo diversa non conveniunt in aliqua communi ratione; nam si conveniunt, alio conveniunt et alio differunt, et sic non sunt primo diversa. Decem prædicamenta conveniunt in conceptu entis, sunt autem omnino primo diversa, quia sunt prima intellecta irresolubilia simplicissima, et quæ definiri non possunt, nec componuntur ex duobus conceptibus, sicut Commentator elicit 3 et 8 Metaph., et Philosophus ibidem. Ergo conceptus entis, in quo conveniunt, est simpliciter denudatus ab omni ratione communi. Ibid.

auch noch allgemeine Bestimmtheit nicht entbehrt.[1] Eine weitere Folgerung ist, daß es keine Passiones entis geben könne; die sogenannten Transcendentia gehören formaliter der Relationskategorie an,[2] subjective und denominative aber allen zehn Kategorien, weil sie in jeder derselben ihre Unterlage haben, in welchem Sinne sie materialiter als Transcendentia gelten können.[3] Eine dritte Folgerung ist, daß der unbestimmte Seinsgedanke auf alles unter ihm Befaßte quiditativ applicirt wird, weil er implicite Alles in sich faßt,[4] obschon das Sein von dem mannigfachen unter ihm befaßten Seienden nicht univoce, sondern analogisch prädicirt wird.[5]

Als weitere Folgerung ergibt sich aus dem von Aureolus aufgestellten Seinsbegriffe, daß der Realinhalt der Metaphysik schlechthin in der Theologie und Kosmologie aufgeht, daher die Metaphysik, soweit sie eine auf sich selbst stehende Wissenschaft sein soll, eigentlichst

---

[1] Genus namque dicit unam formam mediam inter pure indistinctum, qualis est conceptus entis, et aliud pure distinctum, qualis est conceptus speciei, et dicit explicite aliquam rationem et aliquod conceptibile, quod per rationes differentiarum perficitur et determinatur, et per consequens ratio differentiæ est alia ratione generis, istam respiciens per modum substrati; nunc autem omnia deficiunt in conceptu entis, cum nullam rationem dicat explicite, quæ posset perfici per aliquam additam, et ideo differentiis caret, et in se est pure indistinctum. 1 dist. 2, pars 1, art. 5.

[2] Transcendentia sunt formaliter in prædicamento relationis .... Prioritas enim et posterioritas dicunt respectus formaliter, et similiter causalitas et effectus, et eodem modo actus et potentia, similiter etiam necessitas et contingentia. Bonum autem et verum vel dicunt respectus ad intellectum et voluntatem, vel saltem connotant ea. Ibid.

[3] Sunt transcendentia materialiter, inquantum fundantur super omne, quod reponitur in quovis prædicamento. Ibid.

[4] Ens prædicatur per se et quiditative de omnibus rationibus, quoniam omnes claudit..... Si dicatur, quod conceptus entis cum sit indeterminatissimus, non posset prædicari in quid de conceptu ultimæ differentiæ, qui determinatissimus est, videntur enim esse summe diversi, dicendum est, quod imo, quia omne continens plura implicite potest de ipsis sumtis explicite et quiditative prædicari, sicut quod genus prædicatur in quid de omnibus speciebus, quia eas implicite comprehendit. Ibid.

[5] Ens non dividitur univoce, cum non dicat unam rationem communem, sed dicitur analogice, quia ad omnia dicit attributionem quamdam. Latet autem ista analogia et attributio ratione confusionis et distinctionis omnium implicite comprehensorum; patens namque analogia exigit actualem distinctionem eorum, quæ analogice importantur. Ibid.

nur eine Wissenschaft Gottes sein kann.[1] Die menschliche Metaphysik steht in Bezug auf ihren Realinhalt durchwegs auf dem Boden der Erfahrung, welche die inhaltliche Füllung des an sich völlig bestimmungslosen menschlichen Seinsgedankens darzubieten hat. Daß die Objecte dieser Füllung als begrenzte Nachbildungen der absoluten göttlichen Seinstotalität zu fassen seien, wissen wir bereits aus dem erkenntnißtheoretischen Abschnitte; also ruht die speculative Kosmologie, welche den Realinhalt der metaphysischen Erkenntniß in sich faßt, und mit der Kosmologie die Metaphysik auf der Gotteslehre, sofern diese das urbildliche göttliche Sein zu ihrem Objecte und Inhalte hat. Das der Metaphysik als solcher angehörige Betrachtungsobject, der Seinsgedanke, ist eine allerschwächste Nachbildung der urbildlichen göttlichen Realität; er bedeutet den schwächsten und untersten Grad der Ähnlichkeit, welche die nachbildlichen geschöpflichen Realitäten untereinander haben können,[2] und diese schwächste Ähnlichkeit besteht in dem gemeinsamen Vermögen aller, den Intellect afficiren zu können. Der metaphysische Erkenntnißinhalt der durch diese Affection hervorgerufenen intellectiven Comprehension drückt sich aus in dem Satze: Omnia quæ movent intellectum, sunt entia, welcher eine alle Entitäten umfassende Intellectio generalis et confusa in sich schließt. Das Object dieser Intellection kann, auf die geschöpfliche Wirklichkeit bezogen, nicht gedacht werden, ohne daß es unter irgend eine der zehn Kategorien fiele; das unter die kategorische Bestimmtheit fallende Ens aber ist sowol in Bezug auf seinen Realgehalt als auch in Bezug auf seinen Erkenntnißinhalt ein Sein schwächster Art,[3] daher Gott, der wahre und echte Metaphysiker, nicht das Ens

---

[1] Habitus metaphysicæ est maxime proprius ipsi Deo; dicit enim Philosophus in 1 Metaph, quod hanc maxime Deus habet, unde scientia scientiarum est. 1 dist. 35, pars 2, prooem.

[2] Es gibt drei Grade der geschöpflichen Ähnlichkeit: die specifische, generische und die allgemeine entitative Ähnlichkeit, die aber freilich als solche jede von den beiden anderen Ähnlichkeiten zugelassene Unähnlichkeit ausschließt: Per hunc modum sunt similia universa in esse; non enim possunt esse dissimilia, cum nulla sit res aut ratio, quæ non conveniat in hoc, quod est movere intellectum. 1 dist. 43, art. 1.

[3] Ens prædicamentale est imperfectissimum, cum universaliora sint imperfectiora; et est arctissimum in ratione cogniti, quia minus, quod possit cognosci de re, est quod cognoscitur in ratione entis. 1 dist. 35, pars 2, art. 4.

in communi, sondern nur seine selbsteigene Wesenheit zum adäquaten Objecte seines Intellectes haben kann.[1]

Der Concept des Ens schließt in sich den doppelten Begriff der Essenz und des Esse, welche unter verschiedenen Gesichtspunkten die eine und dieselbe Res bezeichnen. Beide Begriffe verhalten sich zu einander wie Potenz und Actus; der Actus ist hier als Complement der Essenz zu fassen, als Actio immanens, mittelst welcher sich das Wirklichsein der Essenz realisirt.[2] Das Esse eines Dinges ist sonach nichts Anderes, als der per modum actionis begriffene und auf das Ding applicirte Seinsbegriff,[3] und wird als intransitiver Actus gemeinhin als Effectus formalis der Essenz bezeichnet, im Unterschiede von dem Effectus efficientis, der ein transitiver Actus ist und etwas vom Wirkenden Verschiedenes voraus setzt.[4] Als Actuirung einer geschöpflichen Essenz involvirt das Esse ferner das Sein der Sache in einer bestimmten Zeit und während einer bestimmten Zeitdauer. Da die Essenz kraft des Esse wirklich ist, so ist das Esse essentiæ

---

[1] Essentia prima debet esse objectum primi et nobilissimi intellectus ... Nobilissimo enim actui et latissimo debetur terminus nobilissimus et latissimus; sed essentia divina est nobilissimum cognitum et universalissimum ac communissimum. Ibid.

[2] Duo sunt modi concipiendi omnem rem et omnem intentionem secundum Commentatorem, unus quidem per modum quiescentis et per se stantis ac subjective, alius vero per modum fluxus cujusdam et egredientis et actus sive operationis immanentis; et primus quidem rei quasi quietæ, nec utentis sua realitate sed otiantis ab usu suæ realitatis, secundus vero est rei sub usu propriæ realitatis. Primus quidem concipitur per modum potentiæ et carentis complemento; secundus vero habet rationem actus et complementi. 1 dist. 8, pars 1, art. 3.

[3] Quod esse lapidis non aliter differat a lapide, nisi quod est conceptus communissimus entis apprehensus per modum actionis et sibi applicatus, manifeste apparet ex his quæ dicuntur de esse. Consuevit namque dici, quod esse fluit ab essentia, et quod esse est actus primus, et quod vivere viventibus est esse, et quod creatio terminatur ad esse, et quod omne accidens supponit esse, et quod actualitas est entis; sed constat, quod hæc omnia competunt conceptui confusissimo omnem rem et omnem rationem implicite continenti, si tamen apprehenduntur per modum operationis immanentis. Ibid.

[4] Dicitur effectus formalis ad differentiam effectus efficientis, qui est alia res; unde etiam dicitur, quod vivere est esse viventium, quia non est alia res quam res importata per viventem, quæ tamen tota apprehenditur per modum cujusdam actionis et operationis et fluxus. Ibid.

vom Esse existentiæ abhängig und fällt mit der Zerstörung des letzteren hinweg.[1] Das Esse essentiæ ist somit mit dem Esse existentiæ identisch, und nur insofern das Esse existentiæ zur Copula eines Satzes gemacht wird, z. B.: Aliquid est essentia, treten das Esse essentiæ und Esse existentiæ auseinander und setzt sich der Begriff des Esse existentiæ in jenen des Verum um.[2] Daraus folgt aber weiter, daß das Wahrsein eines Dinges nichts anderes als sein Wirklichsein bedeutet. In Gott fällt Sein und Wahrsein absolut zusammen, er ist seiner Essenz nach die absolute Wahrheit, wie er die absolute Wirklichkeit ist; die geschöpflichen Dinge sind in dem Grade wahr, als in ihnen der durch sie repräsentirte Wesensbegriff zur Wirklichkeit gelangt.[3] Wir sehen hier, wie die Ontologie in Alethologie umschlägt, sobald es sich darum handelt, aus den abstracten Seinskategorien auf das Gebiet der specifischen Bestimmtheiten der Dinge hinüber zu gelangen, die ihr wahres Sein nur im Intellecte haben.

Baconthorp ist mit Aureolus gegen Scotus darin einverstanden, daß der Seinsgedanke von allem unter ihm Befaßten in quid prädicirt werde,[4] verwirft aber die Auffassung des Ens als völliger Indeterminirtheit und Confusio, weil in diesem Falle das Denken des

---

[1] 1 dist. 36, pars 1, art. 2.

[2] Hæc est mens Commentatoris 10 Metaph. (comm. 3), cum dicit, quod in hoc fuerit deceptus Avicenna, quod ignoraverit differentiam inter hoc nomen ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod enim significat verum, est accidens, quod vero significat genus, significat unumquodque decem prædicamentorum. Ibid.

[3] Veritas pura secundum esse existentiæ non est nisi in solo Deo .... Nulla quiditas est subsistens nec esse habet nisi in intellectu objective, propter quod nulla veritas pura et sincera est nisi in intellectu objective, excepta prima veritate; verum autem, quod participat veritatem, existit in omnibus rebus; omnes namque participant aliquam quiditatem et per consequens aliquam veritatem, et ita sunt veræ et entes. 1 dist. 19, pars 3, art. 2.

[4] Omne superius prædicatur de suis inferioribus in quid, quia omne superius respectu inferioris est prædicatum essentiale; sed ens est superius ad omnia, tam ad differentias et passiones, quam ad quæcunque alia ... Ens non est genus, quia nihil est, quod subterfugit ejus prædicationem, neque species neque differentia; sed illud est superius ad alia, cujus prædicationem nihil horum subterfugit; ergo ens est superius ad omnes suas differentias specificas. 1 dist. 25, qu. 1, art. 1, § 2.

Ens ein Act ohne Object wäre.[1] Demzufolge können ihm auch die zehn Kategorien nicht in jenem Sinne primo diversa sein, wie sie es dem Aureolus sind.[2] Er revindicirt ferner dem Ens die von Aureolus demselben abgesprochenen Passiones: Verum, Unum, Bonum.[3] Er gewinnt dieselben dadurch, daß er sie als abstracte Bestimmungen vom concret genommenen Seinsbegriffe abtrennt, der bei ihm als der transcendente Träger jener Passiones erscheint.[4] Die Anerkennung des Ens als eines von allem besonderen Seienden unterschiedenen selbstigen Denkobjectes involvirt durchaus nicht, daß das Sein von allem Seienden univoce prädicirt werden müsse; univoce kann das Sein nur von jenen Dingen ausgesagt werden, welche auf dieselbe Art an dem ihnen gemeinsamen Sein theilhaben.

---

[1] Quando intelligo de aliquo, quod est ens, nil plus intelligendo, discerno aliquid per intellectum, quia cum sit actus apprehensionis, certum est mihi, quod aliquid intelligo, quia aliter esset actus sine subjecto; nec discerno substantiam, nec quantitatem nec aliquod aliud prædicamentorum, sed præcise ens per hypothesin; ergo habeo abstractum actum entis alium a decem prædicamentis. 1 dist 25, art. 3, § 3.

[2] Conceptus essentiæ, quo quælibet res concipitur sub ratione essentiæ, est prior conceptu ejusdem rei, quo concipitur ut talis essentia; ergo prius concipitur substantia in ratione entis, quam substantiæ, et eodem modo de qualitate et quolibet alio prædicamento; ergo de quolibet prædicamento possum habere conceptum abstractum essentiæ non concernendo substantiam nec cetera prædicamenta. Ibid.

[3] Passio tripliciter potest comparari ad suum subjectum: Uno modo ita quod subjectum accipiatur in concreto, et passio accipiatur in concreto; alio modo, quod ambo accipiantur in abstracto; tertio modo, quod passio accipiatur in abstracto, et subjectum in concreto. Primo modo nulla passio subterfugit conceptum sui subjecti; risibile est enim homo, et rudibile est asinus etc. Secundo modo omnis passio subterfugit conceptum sui subjecti. Sed tertio modo passiones entis solum sunt, quæ non subterfugiunt conceptum sui subjecti, et hoc privilegium habet ens propter suam transcendentiam. Est enim hæc vera: Veritas est ens; sed hæc non est vera: Risibilitas est homo, et sic de aliis. Ibid.

[4] Ad hoc quod ens habeat passiones, sufficit, quod aliquid proprium in ipso possit inveniri, cujus conceptus sit extra conceptum formalem entis. Sed ut dictum est (vor. Anm.), entitas in abstracto non prædicatur de unitate et bonitate in abstracto, quia hæc est solum identica prædicatio: „unitas est entitas," non formalis, quia differunt secundum rationem . . . . aliter enim secundum Commentatorem esset nugatio dicere ens unum; ergo unitas et bonitas sunt passiones. Ibid.

Die Creatur ist nicht auf dieselbe Art wie Gott ein Seiendes, das Accidens nicht auf dieselbe Art wie die Substanz.[1] Zur sogenannten metaphysischen Univocität des Seins wird ferner erfordert, daß die auf dieselbe Art am Sein theilhabenden Dinge wirklich nebeneinander bestehen. Dadurch unterscheidet sich die metaphysische Univocität des Seins von der Univocatio naturalis, welche ein solches reales Nebeneinanderbestehen der unter ein gemeinsames Genus naturale fallenden Objecte nicht erheischt,[2] indem die specifische Besonderheit des einen, das zerstört wird, im generischen Charakter eines anderen bestehen bleibenden specifisch verschiedenen Wesens immerhin noch erhalten bleibt. Sie sind eben in Bezug auf ihren dinglichen Charakter ejusdem rationis, und dieß ist die communis ratio ihrer geschöpflichen Substanzialität, welche Art von Gemeinsamkeit aber in Bezug auf die vorerwähnten Gegensätze von Gott und Creatur, Substanz und Accidens nicht statthat; denn diese Gegensätze repräsentiren Diversa se totis.[3] Das Sein gilt von den zehn kategorischen Bestimmtheiten des Seins bloß in äquivokem Sinne; von den Accidenzen im Verhältniß zu den sie tragenden Substanzen in analogischem Sinne, vom creatürlichen Sein im Verhältniß zum göttlichen in analogischem und äquivokem Sinne. Es gibt somit drei Arten des Esse als Aussageprädicates, deren gemeinsames Genus über die Unterschiede der unter ihm befaßten Species hinausgestellt ist, somit weder eine univoke, noch eine analogische oder äquivoke Seinsprädication bedeutet.[4] Baconthorp nennt diesen abgezogensten Seinsconcept

[1] 1 dist. 25, qu. 1, act. 4, § 1.

[2] Si Deus annihilaret quicquid esset in homine, etiam naturam suam sensitivam, si remaneret asinus in rerum natura, non annihilaretur quiditas animalis aut realitas hominis. De ente autem in communi est contrarium; quia si Deus annihilaret accidens et remaneret substantia, totaliter annihilaretur quiditas et realitas accidentis. Et sic patet, quod asinus et homo sunt ejusdem rationis, ut sunt res, non autem substantia et accidens in ente; simile est de Deo et creatura, ut conveniunt in ente. Ibid.

[3] Quæ sunt ejusdem rationis, ut sunt res, vere participant diffinitionem univocorum, qua dicitur, quod habent nomen commune, et in eis ratio substantialis est eadem; quæ vero non sunt, non participant, quia ratio substantialis in his non est eadem. Igitur animal est univocum, non autem ens. Ibid.

[4] Ens, ut est unum prædicatum abstractum a Deo et creatura, non est solum commune prædicatum Deo et creaturæ, sed prædicatum quiditativum; nec est univocum, nec æquivocum, nec analogum, sed unum majori

den absoluten Concept der Quiditas entis, während die drei unter ihm befaßten Species respective Concepte heißen. Ihm ist das Festhalten am absoluten Concepte der Quiditas entis das Mittel, den Argumenten zu begegnen, durch welche Duns Scotus die Univocität des göttlichen und creatürlichen, substanziellen und accidentellen Seins zu erhärten sucht. Baconthorp gibt zu, daß Gott und Creatur unter einen gemeinsamen Seinsbegriff fallen; dieser ist jedoch kein Conceptus univocus, sondern ein Conceptus neuter, der wol auch in der Terminologie der scotistischen Metaphysik aufgeführt, aber mit dem Conceptus univocus identificirt wird. Neben dem Conceptus neuter der metaphysischen Seinsprädication kennt Baconthorp auch einen Conceptus neuter der logisch-intentionellen Seinsauffassung, welcher sich vom metaphysischen dadurch unterscheidet, daß er ein Conceptus univocus ist, weil das unter dem logischen Genus Befaßte nicht in strengem Sinne univok sein muß. Dieß zeigt sich in den drei Hauptkategorien der Substanz,[1] Qualität[2] und Quantität,[3] in deren keiner das Genus eine von den Species verschiedene Res communis besagt, und läßt sich auch in den übrigen Kategorien aufzeigen.

Das Verhältniß zwischen Essenz und Esse wird wol von Baconthorp ebenso wie von Aureolus als jenes der Potenz zum Actus bestimmt, aber nicht als ein bloß gedankenhaftes, sondern als ein reales Verhältniß gefaßt,[4] nicht zwar so, als ob Essenz und Existere, wie Thomas[5] annimmt, zwei distincte Realitäten wären, sondern sofern sie zwei verschiedene Gradus essendi ausdrücken, den Ausdruck Gradus essendi im weiteren Sinne verstanden. Man hat

---

et abstractiori unitate et communitate, quam sit unitas univocationis. Ut autem concernit sua contenta, scil. Deum et creaturam, est prædicatum æquivocum et analogum, non autem univocum. 1 dist. 25, qu. 1, art. 3, § 1.

[1] Simplicius vult, quod substantia corporea et incorporea sint in eodem genere; et tamen quod non habeant elementalem contradictionem i. e. non habent contradictionem secundum aliqua, quæ sunt ejusdem rationis. 1 dist. 25, qu. 1, art. 4, § 3.

[2] Ad hoc est prædicamentum qualitatis expresse. Prima enim species, scil. virtus et habitus, quæ sunt spiritualia, non habent rem communem cum qualitate passibili, quæ est tertia species. Ibid.

[3] Quantitas discreta non habet rem communem cum quantitate continua. Ibid.

[4] 3 dist. 10, qu. 1, artt. 1 et 6.

[5] Contr. Gent. II, c. 52.

nämlich zwischen dem Individuum naturæ in potentia und dem Individuum subsistentiæ in potentia zu unterscheiden; nur vom ersteren gilt, daß es dem Individuum naturæ in actu gegenüber einen minder vollkommenen Gradus essendi darstelle. Denn in diesem Falle ist die Seinsactualität ein Effectus efficientis,[1] während die Actuirung des Individuum subsistentiæ bloß ein Effectus formalis der Essenz ist.[2] Nach Durand ist das Esse von der Essenz nicht realiter, sondern bloß im Denken verschieden.[3] Die Essenz bedeutet die Natura rei in abstracto, Ens bedeutet dieselbe in concreto; da nun alle Essenzen in concreto existiren, so läßt sich von keiner derselben das Esse als ein Superadditum abtrennen. Der Concept des Esse geht sonach in den wirklich existenten Dingen sachlich vollkommen auf, der Seinsgedanke scheidet sich nur im logischen Denken von den realen Dingen als etwas Besonderes ab; verhielte sich das Esse existentiæ als eine accidentelle Zugabe zur Essenz, so müßte die Essenz auch nach Hinwegnahme der accidentellen Zugabe als ein per se Subsistens verharren, was ein widersinniger Gedanke ist. Esse, Ens, Wirklichsein sind der Sache nach dasselbe; eine Wissenschaft vom Seienden, welches nicht dieses oder jenes bestimmte Seiende wäre, ist nach Durand nicht möglich. Gegenstand der metaphysischen Erkenntniß ist das Esse simpliciter, welches im Unterschiede von dem bloß beziehungsweisen Sein des gedachten Esse ein Esse realiter ist.[4] Dieses Esse reale ist das Esse der subsistenten Dinge, welches einfach unter die zehn Kategorien fällt und außerhalb der-

---

[1] Res quando est actu producta et actu ens, est perfectior seipsa ut in potentia materiæ; ratio est, quia res ut extrahitur de potentia ad actum, vadit secundum ordinem generationis, ordo autem generationis est de imperfecto ad perfectum. 3 dist. 10, qu. 1, art. 7.

[2] Ratio est, quia esse isto modo est solum effectus formalis essentiæ, non effectus efficientis; effectus autem formalis non est perfectior sua causa, quia effectus formalis procedit a sua causa secundum ordinem perfectionis, in ordine autem perfectionis, quod prius est, est perfectius. Ibid.

[3] 1 dist. 8, qu. 2, n. 15 f.

[4] Ens dupliciter accipitur . . . Uno modo pro omni illo, quod habet esse in re extra circumscripta omni operatione animæ vel intellectus, et istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur pro eo, quod non habet aliquam entitatem, nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur ita quod sic concipi est totum suum esse, sicut genitus, et species et omnes intentiones logicæ, et istud est ens in anima, seu ens rationis. 1 dist. 33, qu. 1, n. 10.

ſelben keine Realität haben kann. Die ſogenannten Transcendentia haben nur als Prädicate der concreten wirklichen Dinge eine reale Bedeutung und fallen nach dieſer ihren reellen Bedeutung mit den Dingen zuſammen, von welchen ſie prädicirt werden. Die metaphyſiſche Ontologie geht bei Durand völlig in der Kategorienlehre auf, in welcher für ihn die Lehre von der Subſtanzkategorie in den Vordergrund tritt;[1] die Subſtanzen ſind aber nur als concrete Realitäten denkbar, die an ſich ſelber oder simpliciter ſeiend, alles andere nicht simpliciter Seiende tragen.[2] An die Stelle der Metaphyſik hat ſonach, ſoweit es ſich um eine Realkenntniß des Seienden handelt, die Weltlehre als Lehre von den completen Subſtanzen zu treten, die für den weltbetrachtenden Intellect einfach etwas Gegebenes ſind, das aus ſeinen inneren und äußeren Urſachen, ſoweit die menſchliche Erkenntnißkraft zureicht, zu erklären iſt.

Occam theilt gleich Durand das Seiende primär in das Ens rationis und Ens reale, welches letztere wieder in die Entia der zehn Kategorien zerfällt.[3] Der Seinsconcept als ſolcher iſt Subject der Metaphyſik;[4] als Prädicatsbegriff aber fällt er der Theologie und

[1] Illud quod est in potentia simpliciter, nec illud habet nisi addito actu realiter diverso, illud est tantum in pura potentia tenens infimum gradum possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subjective ad esse simpliciter, quod non convenit nisi materiæ primæ, quæ est prope nihil secundum Augustinum; sed essentia substantiæ completæ sive simplicis (ut est angelus) sive compositæ, ut in corporibus non est pura potentia tenens infimum gradum possibilem in entibus, hoc enim soli materiæ primæ competit et non actui vel includenti actum, sicut est in omni substantia completa. Ergo nulla completa substantia est in potentia ad esse simpliciter, sic u. illud habere non possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipso diverso. 1 dist. 8 qu. 2, n. 16.

[2] Ad hoc, quod aliquid dicatur esse simpliciter, videntur solum duo requiri. . . . . Primum est, quod sit in rerum natura; esse enim in solo intellectu est esse secundum quid per comparationem ad esse in re extra Secundum est, quod illud esse in re extra sit tale, quod non supponat aliud. Alia enim supponunt ipsum. Per hoc enim habet quamdam principalitatem, ratione cujus dicitur esse simpliciter. Hæc autem sunt in esse subsistentiæ subs stantiæ completæ, quia est esse extra animam et in ipso fundantur omnia alia et sic supponunt ipsum; ipsum autem non supponit alia, ergo et esse simpliciter. Ibid.

[3] Bezüglich der Kategorienlehre Occam's ſiehe unten Capitel XI, in der Darſtellung der Abendmalslehre Occam's.

[4] Ens est subjectum metaphysicæ non tantum in voce sed in conceptu; quia quæro, pro quo supponit ens, quando est subjectum metaphysicæ; no

Kosmologie anheim, weil Dasjenige, wovon das Sein ausgesagt werden kann, primär in das schöpferische und geschöpfliche Sein getheilt wird. Das Esse wird von Gott und den Creaturen in univoker Weise ausgesagt; analogische Prädicationen gibt es insgemein nicht.[1] Es ist Thatsache, daß Gott mittelst eines ihn und die Creaturen umfassenden Conceptes erkannt wird; dieser Concept muß entweder ein quiditativer oder denominativer Concept sein; wäre es kein quiditativer, sondern ein denominativer Concept, so würde dieser letztere durch sich selber auf einen quiditativen Concept zurückweisen.[2] Der Seinsconcept ist ein quiditativer Concept, welcher per se und primo modo von Gott und den Creaturen gemeinsam prädicirt wird, obschon von einer stricten Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins wegen Mangel einer vollkommenen Ähnlichkeit des Creatürlichen und dem Göttlichen nicht gesprochen werden kann.[3] Wie

pro substantia, nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa: „Substantia est subjectum metaphysicæ," „Accidens est subjectum metaphysicæ." Igitur tantum supponit pro se, puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subjectum metaphysicæ. Sentt. III, qu. 9.

[1] Non est aliqua prædicatio analoga, ut distinguitur contra prædicationem univocam, æquivocam et denominativam. Omnis prædicatio vel est in voce, vel in conceptu vel in scripto. Si in conceptu, non est aliqua prædicatio analoga, quia aut prædicatur unus conceptus de uno, aut plures de uno, aut plures de pluribus; si unus de uno, talem propositionem voco univocam, quando unus conceptus prædicatur de uno conceptu; si prædicentur plures de uno, aut unus natus est determinare reliquum, aut sunt conceptus plures de uno, aut unus natus est determinare reliquum, aut sunt conceptus repugnantes vel determinantes .... Nec est analogia in voce, quia vox aut habet unum conceptum correspondentem sibi, sicut vox est una, vel plures. Si primo modo, tunc est vox univoca .... si secundo modo, tunc erit vox æquivoca et prædicatio .... Nec est prædicatio analoga in scripto, quia cuilibet dictioni in scripto correspondet una vox, ita quod una uni et plures pluribus; cum ergo in voce non est aliqua prædicatio analoga, per consequens nec in scripto erit. Ibid.

[2] V. g.: habeo istum conceptum, puta esse creativum, quem scio esse denominativum; et ideo oportet præhabere unum conceptum, cui istum attribuo, puta dicendo: quod aliquid ens est creativum, et certum est, quod iste conceptus, cui iste attribuitur, non est denominativus, vel si sit, erit processus in infinitum, vel stabitur ad aliquem conceptum quiditativum. 1 dist. 2, qu. 9.

[3] Nihil est in creatura nec essentiale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo, quod est realiter in Deo; et istam univocationem Sancti et auctoritates negant respectu Dei et creaturæ, et nullam aliam. Ibid.

das den Creaturen mit Gott gemeinsame Sein in univokem Sinne gilt, so wird auch das den Creaturen untereinander gemeinsame Sein in univokem Sinne ausgesagt.[1] Scotus will die Univocität in Bezug auf die Differentias ultimas und Passiones entis nicht zugeben. Er geht jedoch in seinen Beweisen hiefür von falschen Annahmen aus. Seinen Argumentationen in Bezug auf die Differentias ultimas liegt die unrichtige Annahme zu Grunde, daß der niedere Concept stets den von ihm aussagbaren höheren Concept per se, quiditative et univoce in sich schließen müsse;[2] von den Passiones entis setzt er unrichtiger Weise voraus, daß sie etwas von der Entität auf irgend eine Weise Unterschiedenes seien.[3] Es mag vielleicht richtig sein, daß das Sein von den Dingen und den Passiones entis nicht univoce ausgesagt werde; aber sicher nur deßhalb, weil die Passio entis nichts vom Ens selbst sachlich Unterschiedenes ist. Die Verwerfung der metaphysisch realen Bedeutung der Passiones entis hängt mit der Verwerfung der analogischen Seinsprädication in deren Beziehung auf die Unterschiede des Göttlichen und Creatürlichen, Geistigen und Körperlichen auf's Engste zusammen und ist dem logistischen Empirismus Occam's vollkommen angemessen. Seine An-

[1] Quibuscunque existentibus extra animam ens est commune univocum et prædicabile de eis in quid et per se et primo modo. Cujus ratio est, quia omnia quæ sunt extra animam saltem in creaturis, si sint aliquo modo distincta, sunt res realiter distinctæ; sed omnibus rebus est ens commune univocum eadem ratione qua est univocum Deo et creaturis. Ibid.

[2] Proprie non debet concedi, quod differentiæ ultimæ includunt ens nec aliquid inferius includit suum superius nec aliqua res includit quodcunque sibi univocum. Dico ergo, quod ita bene de differentiis ultimis prædicatur in quid et univoce ipsum ens, sicut de quibuscunque aliis differentiis. Et quando dicitur, quod tunc aliæ essent proprie differentes, concedo secundum unum modum; sed ex hoc non sequitur, quod erunt differentes aliis differentiis, sed se ipsis differunt. Ibid.

[3] Hoc simpliciter reputo falsum, quia nulla talis distinctio est ponenda in creaturis. Passiones non sunt aliqua talia a parte rei, sed tantum sunt quidam conceptus importantes illud idem et omnia illa, quæ importat conceptus entis connotando aliquid ens determinatum in aliquo, et ideo ens debet poni in diffinitione indicante quid nominis cujuscunque passionis ipsius. Ut si exprimatur quid nominis boni, debet dici, quod bonum est ens appetibile a voluntate vel aliquid tale, vel bonum est ens appetibile secundum rectam rationem, vel aliqua talis oratio debet exprimi, in qua ponitur ens in recto, et aliquid aliud in obliquo. Ibid.

gaben über die Art und Weise, wie die sachlich mit dem Ens zusammenfallenden Passiones entis vom Ens sich abscheiden, begründen sich aus der ihm eigenen Lehre von der Suppositon der Termini, deren Supposita entweder bloße Concepte oder sachliche Dinge oder beide Arten von Suppositis zugleich sind.[1]

Occam läßt die Passiones entis vom Concepte des Ens als besondere Concepte sich abscheiden; Aureolus gibt eine solche Abscheidung nicht zu, sieht vielmehr in der Unitas, Veritas, Bonitas der Dinge Bestimmtheiten, die von den Dingen unabtrennbar, unmittelbar mit denselben gegeben sind, und zwar so, daß die Unitas, Veritas, Bonitas rei mit der Res selbst als nachbildlicher geschöpflicher Repräsentation der urhaften göttlichen Unitas, Veritas, Bonitas in Eins zusammenfallen.[2] Damit ist nun auch schon gesagt, daß wir die Welt philosophisch aus Gott zu verstehen haben und die Gesammtheit der Principien einer metaphysischen Welterklärung aus dem speculativ erfaßten Gottesgedanken abzuleiten sei. Nach Aureolus ist Gott, wie wir bereits wissen, die eminens similitudo omnis entitatis, und als solche die absolute Voraussetzung aller anderen Entitäten, welche zuletzt nnd zuhöchst aus ihrem Verhältniß zum absoluten urbildlichen Sein zu verstehen sind.[3] Gott ist seinem Begriffe nach

---

[1] Ista: „Unum differt ab ente," vel „Unum et ens differunt" possunt distingui, eo quod termini possunt supponere simpliciter vel personaliter vel unus terminus simpliciter et alius personaliter. Primo modo dico, quod simpliciter differunt nec sunt idem, quia tunc isti termini supponunt pro conceptibus, et isti conceptus non sunt idem conceptus. Secundo modo dico, quod unum non differt ab ente nec simpliciter nec secundum quid nec formaliter nec quocunque modo plus quam ens differt ab ente .... Tertio modo accipiendo ens et unum dico quod differunt, quia quandocunque dicunt eandem naturam, verum est, quod illi conceptus qui differunt dicunt eandem naturam, sed non sunt eadem natura . . . sicut hæc vox ensis et hæc vox gladius dicunt eandem naturam et non sunt eadem natura. 1 dist. 24, qu 1.

[2] Hæc tria (scil. unitas, veritas, bonitas) applicata ad quamcunque entitatem coincidunt in idem re et ratione principaliter et in recto, nec addunt modum aut rationem realem intrinsece, sed tantum determinatum connotatum, unde lapideitas est quædam unitas, in quantum est sibi ratio indivisionis, et quædam veritas inquantum est ratio motiva intellectus, et bonitas inquantum est terminativa appetitus. Quodlibet. I, art. 2.

[3] Non posset natura ingeminare entitatem aliquam diminutam, nisi ista prius universaliter subsistens præexisteret in natura; et iterum omnis

die nobilissima forma, die als solche nur Eine sein kann, und von aller materiellen Beimischung absolut frei sein muß.[1] Unter der reinen ungemischten Form ist hier die von jeder Versetzung mit anderweitigen Zugaben freie reine Wesenhaftigkeit zu verstehen,[2] unter Materie nicht das durch Formirung zu actuirende Esse in potentia, sondern die Zugabe zur reinen Quidität als solcher. Solcher verengernder Zugaben lassen sich fünf denken, die individuirende Signation (z. B. hic homo), die Vielheit der Accidentia propria (das bestimmte Individuum mit allen seinen besonderen Bestimmtheiten), die vage Individuirung (quidam homo), die bestimmte, jedoch von rein sinnlichen Particularisationen abstrahirende individuirende Determination (individuum abstractum, z. B. Engel Gabriel, Engel Michael), das Proprium speciei, (z. B. homo visibilis). Würde irgend ein Wesen, z. B. der Mensch, von allen diesen verengernden Zugaben frei als existent gedacht, so wäre dieß der Mensch schlechthin, der nur als Einer existiren könnte bei vollkommener Identität seiner Existenz mit seinem quidditativen Concepte; der Mensch schlechthin hat jedoch nur ein gedankenhaftes Sein als der reine Begriff des Menschen, während die göttliche Wesenheit als das alle reinen Begriffe Denkende nothwendig real existirt. Wie die Materie, von welcher die absolut reine Wesenhaftigkeit Gottes vollkommen frei ist, nicht als Subject der actuirenden Form zu verstehen ist, so kann auch die Forma nobilissima, welche Gott als reine Wesenhaftigkeit ist, nicht als actuirendes Gestaltungsprincip der Materie oder dessen, was seinem Begriffe nach Ens in potentia ist, verstanden werden, somit nicht etwa als Causa formalis eines unabhängig von Gott existenten ewigen Weltstoffes, sondern nur als Forma exemplaris, als welche sie die absolute Voraussetzung und allvermögende Hervorbringerin alles Seienden ist. Gott braucht nicht die Causa formalis der Weltdinge zu

---

excessus et defectus et convenientia sive formositas et deformitas, veritas et falsitas attenduntur in omni entitate secundum conformitatem vel difformitatem ad entitatem illam universalem. 1 dist. 35, pars 4, art. 4.

[1] 1 dist. 3, cap. 1, art. 1.

[2] Materia accipitur a Philosopho pro quocunque addito ad specificam rationem; specifica namque ratio et natura appellatur forma juxta illud Philosophi et Commentatoris primo Coel. et Mund., qui dicunt, quod coelum simpliciter est aliud, quam cum dixerimus: hoc coelum. Coelum enim simpliciter est forma, hoc autem coelum est forma cum materia. Ibid.

sein, da jeder möglichen Gestaltung der Materie oder des Ens in potentia ein natürliches Agens als Princip der Gestaltung entsprechen muß.[1] Auch ist es unrichtig, Gott als Actus purus der Materia prima als potentia pura in der Art gegenüber zu stellen, daß er den der Materia prima entsprechenden Gegensatz zu bedeuten hätte; da die Materia prima nicht ad omnes actus ist, so kann nicht der Actus purus das ihr entsprechende Actuationsprincip sein. Das Actuationsprincip der Materia prima ist vielmehr die himmlische Körperlichkeit, die nur in Bezug auf das Ubi in potentia ist, und gewissermaßen alle Formen in sich enthält, welche der Möglichkeit nach in der Materie liegen. Durch die causalen Einflüsse des Himmels werden alle irdischen Wesensformen bis zur Menschenseele hinan aus der Materia prima educirt, nur die intellectiven Menschenseelen und die über ihnen stehenden Engelgeister können als Formæ abstractæ nicht aus der Materia prima educirt gedacht werden, sofern unter dieser die durch die Elementarformen determinirte Materie der irdischen Körper oder die Substanzialität der himmlischen Körperlichkeit verstanden wird. Denn an sich ist außer Gott, der Forma prima, Alles aus Materie und Form zusammengesetzt; Materie im weitesten Sinne bedeutet jene receptive Natura potentialis, welche die geschöpflichen Intelligenzen zur Reception ihrer intellectiven Apperceptionen, die Körperdinge zum Innehaben der jenen intellectiven Apperceptionen entsprechenden Wesensformen befähiget.

Gott kann nicht Causa formalis des Weltstoffes sein, da keine Form den von ihr zu gestaltenden Stoff hervorbringt;[2] Gott aber muß nach christlicher Anschauung als Hervorbringer des Weltstoffes gedacht werden. Hiedurch wird der Unterschied begründet, welcher in Auffassung des ätiologischen Weltzusammenhanges zwischen der christ-

[1] Impossibile est enim, quod ignobilior differentia sit in natura, quin nobilior sit in ea, unde extrema opposita debent esse infra eundem ordinem; sed actus et potentia opponuntur, materia vero est pura potentia sive substratum puræ potentiæ disponibile ad omnem actum universalem et non subsistentem .... ergo necesse est ut detur alterum oppositum infra ordinem creaturæ, videlicet aliqua forma in actu, quæ possit extrahere materiam ad omnes istas formas. 1 dist. 42, pars 1, art. 3.

[2] Nulla forma producit suam materiam, licet sit causa, quod proprietates et dispositiones competentes ipsi materiæ sint in ea; membra enim leonis non differunt a membris cervi, nisi quia anima differt ab anima, ut Commentator dicit in primo de Anima. 1 dist. 42, pars 1, art. 1.

lichen Theologie und der ausschließlich auf ihre natürlichen Erkenntnißmittel angewiesenen Philosophie stattfand. Diese letztere bleibt bei einem Weltzusammenhange stehen, der auf die Anerkenntniß Gottes als höchster Finalursache der Weltdinge gegründet ist, während die christlich-theologische Weltauffassung den Creationsgedanken zu ihrer Unterlage hat, der auch dem unmittelbaren religiösen Gefühle sich als denkwahr und denknothwendig nahelegt.[1] Aristoteles und Averroes sprechen wol auch in ihrer Weise von einer Creation, verstehen aber unter dem Producte derselben nur die Perfectiones secundas der himmlischen Körperlichkeit, welche sie durch die zu den Himmelskreisen in innerer Beziehung stehenden himmlischen Intelligenzen gewirkt sein lassen; dieses Wirken bedeutet aber einzig nur die Actuirung der im Vermögen der himmlischen Materie gelegenen Perfectionen; das Substrat dieser Perfectionen und Dispositionen ist ewig und ungeschaffen wie die auf dasselbe wirkenden Intelligenzen, deren Verhältniß zu den ihren Einwirkungen unterstellten Körperlichkeiten eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Verhältniß der Seelen der Erdwesen zu ihren Leibern hat, daher äquivoker Weise die beseelte himmlische Körperlichkeit ein Animal coeleste genannt werden könne. Es gebe so viele himmlische Intelligenzen, als es Himmelskreise gibt; die Intelligenzen sind die Bewegungsprincipien dieser Kreise und die Gestaltungsprincipien der in diesen Kreisen sich bewegenden Körper. Sie erwirken die Bewegung derselben als Finalprincipien, und zwar so, daß der oberste Himmelskreis unmittelbar durch Gott selbst bewegt wird,[2] die übrigen Himmelskreise durch die in abgestufter Ordnung

---

[1] Apprehendere Deum nobilissimum entium est apprehendere ipsum virtuosissimum et maxime activum; alioquin erit Deus inutilis, qui nec punire poterit inobedientes et impios, nec præmiare obsequentes, quod totum absonum est. Et ideo omnis secta Deos suos clamat omnipotentes, quasi hoc sit per se notum; et ubique hoc erat primo aspectu notum philosophis, sic quod et omnia sciret Deus; sed postmodum non videntes creationem possibilem, nec etiam fore possibile, quod Deus ageret libere sed immutabilitate volitionis suæ, quæ est id ipsum quod Deus et quoddam necesse esse, ab ipsa veritate abducti sunt et declinaverunt ad partem aliam, confitentes in templis Deum esse omnipotentem, et in scholis negantes, sicut dicit Augustinus de vera religione. Ibid.

[2] Licet videatur frequenter Commentator ponere duplicem motorem, scil. conjunctum et separatum utendo opinione Avicennæ . . . . tamen in hoc finaliter non remansit, sed potius in opposito, videlicet quod tot essent

folgenden übrigen himmlischen Intelligenzen,[1] welche den Höchsten anstrebend ihre Actionen seinen Actionen conformiren. Wie die Materie der himmlischen Körper ist auch jene der sublunarischen Welt, die eigentliche Materia prima ungeschaffen, wie selbst ihr Name ausdrückt; sie untersteht den formgebenden Einflüssen der himmlischen Welt, in deren Kraft sie ihre factische Gestaltung hat.

Aureolus urgirt diesem deterministischen Weltewigkeitssystem gegenüber,[2] daß die höchste Welturſache nicht bloß als Finalursache, sondern auch als schöpferische Wirkungsursache gedacht werden müsse.[3] Aristoteles und Averroes sahen ein Hervorgebrachtwerden der Dinge aus Nichts für eine denkunmögliche Behauptung an, durch welche dem unmittelbar durch sich selbst einleuchtenden unläugbaren Satze: Ex nihilo nihil fit, widersprochen werde. Nach Aureolus wäre eine solche absolute Denkunmöglichkeit nur dann vorhanden, wenn das Nihil als Subject oder Terminus a quo der Schöpferthätigkeit gedacht würde. Daraus folgt indeß nur, daß der Begriff des Schaffens in einer diese Denk-

---

intelligentiæ quot orbes, et quod prima intelligentia, quæ Deus est, moveat primum orbem intelligendo et amando se. Ibid.

[1] Die Wirkung der himmlischen Intelligenzen auf die durch sie gebildeten Himmelskörper ist durch die Seelen derselben vermittelt zu denken; daraus begründet sich die Ansicht des Averroes, daß die Intelligenzen auf die von ihnen gestaltete himmlische Körperwelt nur als Finalursache zu wirken vermögen: Non intendit Commentator, quod prima forma habeat nobilissimam actionem, scil. motum diurnum movendo executive, sed tantummodo causando desiderium et movendo per modum finis, quod patet, tum quia in hoc invehitur contra Avicennam probando, quod prima substantia non est otiosa, sed movet sicut aliæ intelligentiæ, nisi quod illa habet nobilissimam actionem; constat autem, quod secundum Avicennam intelligentiæ non movebant executive, sed animæ; et ideo nec Commentator attribuit formæ primæ, quod movebat executive, sed tantum quod moveat modo finis sicut ceteræ intelligentiæ. Ibid.

[2] Videmus Aristotelem, secundum quod Commentator ait 8 Physic. opinari, quod corpus coeleste est necessarium ex se, non ex alio, ut Avicenna dicit, verumtamen necessitas est in ipso modo recipiendi, in motore vero modo agendi; et secundum hoc non habet Deus aliquam virtutem activam nec respectu motus orbium executive, nec respectu corporum coelestium aut substantiarum abstractivarum productive, nec respectu alicujus alterius, sed est finis ultimus omnium entium et nobilissima forma. Ibid.

[3] Imaginari Deum nullius virtutis et efficaciæ et omnino infirmum et absque vigore et impotentissimum æque videtur irrationabile et absurdum, sicut imaginari ipsum insipientissimum; et tamen ad hoc inconveniens deducit Aristoteles Empedoclem 3 Metaph. Ibid.

unmöglichkeit ausschließenden Weise gefaßt werden müsse.[1] Allerdings bleibt auch bei einer solcher Fassung noch immer etwas dem menschlichen Denken Unfaßbares zurück, welches außer dem Bereiche der natürlichen Möglichkeit liegt; denn daß aus Nichts Etwas werde, ist eine natürliche Unmöglichkeit. Diese darf jedoch nicht einer absoluten Unmöglichkeit gleichgesetzt werden; man hat zu unterscheiden zwischen quiditativen Unmöglichkeiten und zwischen Unmöglichkeiten, welche nicht quiditativer Art sind. Erstere schließen eine Repugnanz in primo modo dicendi per se in sich, letztere bloß in secundo modo dicendi per se,[2] also nicht eine Impossibilität im strengsten Sinne des Wortes, sondern bloß eine Incompossibilität, d. h. etwas, was der an der natürlichen Erfahrung entwickelte Verstand nicht zusammenzureimen vermag. Aus diesem Standpunkte des natürlichen Weltverstandes begründet Aristoteles die Denkunmöglichkeit des Satzes: Ex nihilo aliquid fit.[3] Im Vermögen einer unbegrenzten Wirkungsmacht, als welche Gott zu denken ist, steht es, dasjenige compossibel zu machen, was der an der natürlichen Erfahrung entwickelte begrenzte Menschenverstand nicht als compossibel zu denken vermag.[4] Aureolus

[1] Creatio debet concipi ut quædam simplex emanatio rei in esse absque omni subjecto et absque omni termino. 4 dist. 1, art. 1.

[2] Repugnantia formaliter potest intelligi vel in primo modo dicendi per se, ut homo et non rationale repugnant; vel in secundo modo dicendi per se, ut homo et non quantum sive organicum. Alius enim modus impossibilitatis est dicere hominem non rationalem, et alius dicere hominem non quantum. Primus namque est modus impossibilitatis quiditativæ, et in primo modo dicendi per se; secundus vero modus non est impossibilitatis quiditativæ, quia nihi tollit de quiditate hominis dicendo hominem non quantum, cum quantitas non sit de essentia hominis, est tamen incompossibilitas in secundo modo dicendi per se, quia homo ex sua forma, quæ est anima, determinat sibi corpus organicum proportionaliter et quantum. Ibid.

[3] Rationes philosophi inductæ in primo articulo (d. i. in 4 dist. 1, art. 1) omnes probant, quod ex nihilo aliquid fieri est repugnantia ex parte rei secundi modi, non autem repugnantia primi modi. Verum, quia talia impossibilitatem afferunt intellectui (non enim potest in oppositum talium propositionum directe, quamvis possit arguitive), idcirco Aristoteles talia reputavit impossibilia naturaliter et ex conditionibus rerum; cui nos respondemus, quod est agens potens immutare naturam et omnem conditionem rerum, quæ non est quiditativa et eadem cum ipsa re. Ibid.

[4] Deus infinita sua virtute potest aliqua componere, quæ intellectus non potest componere, et multa separare, quæ intellectus non potest separare, loquendo de intellectu directo, quamvis non de actu arguitivo. Ibid.

beruft sich zum Belege hiefür auf eine Erfahrungswirklichkeit höherer Art, welche dem Glaubensgebiete angehört.[1] Wir haben es hier mit Denkmöglichkeiten zu thun, deren Geltung auf die Anerkennung der Realität einer Virtus infinita gestützt ist, aber uns nicht zum Bewußtsein kommen würde, wenn nicht die übernatürlichen Wahrheiten des gläubigen Bewußtseins uns so nachdrücklich und gleichsam zwingend auf dieselben hinweisen würden.

Es ist dieß derselbe Standpunkt, welchen wir Aureolus bereits auf psychologischem Gebiete rücksichtlich des kirchlich declarirten Satzes von der Seele als Forma corporis geltend machen hörten. Auch da erschien ihm die dualistische Fassung des Menschenwesens als das Natürlichere, während er die entgegengesetzte Anschauung, die durch eine förmliche autoritative Erklärung der Kirche als die allein giltige declarirt wurde, als die wahrere erkannte, obschon er sie bloß als denkmöglich zu erweisen vermochte. Er tritt in diesem seinem Zurückgehen auf Denkmöglichkeiten, die er im Interesse des kirchlichen Glaubensbewußtseins betont, in ein eigenthümliches Verhältniß zu Duns Scotus, welcher den Unterschied zwischen einer auf denkunmögliche Annahmen gestützten gläubigen Philosophie und einer auf natürliche Denkannahmen gestützten ungläubigen Philosophie noch nicht kennt, sondern einfach nur vom Unterschiede zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit weiß, und da, wo die natürliche oder philosophische Vernunft nicht ausreicht, unmittelbar die theologische Wahrheit eintreten läßt. Die natürliche Vernunft kann nach Aureolus nicht so viel beweisen, als Duns Scotus sie beweisen läßt; aber die philosophische Vernunft kann als gläubige Vernunft manche Wahrheit als denkmöglich vertreten, welche der lediglich auf sich selbst gestützten

[1] Infinitas virtutis divinæ secundum ea, quæ tenemus ex fide, extendit se ad multa, quæ includunt repugnantiam formalem in secundo modo dicendi per se. Hæc est enim in secundo modo: Quantitas major existens cum minori simul extenditur ultra illam . . . oppositum autem hujus fit in Sacramento Eucharistiæ, ubi tota quantitas corporis Christi existit sub speciebus panis, nec tamen commensuratur, imo cum sit inseparabiliter major, non extenditur ultra dimensiones hostiæ . . . . Dominus separat in sacramento Eucharistiæ gravitatem a gravi, et in corpore post resurrectionem rationem corporis mixti gravitate, quia corpora beatorum non sunt gravia . . . Videtur esse repugnantia duarum dimensionum in eodem situ, et duas dimensiones esse simul, sicut in partu Virginis, in egressu Christi de sepulchro et in translatione corporum gloriosorum in coelo. Ibid.

Vernunft, welche allein dem Duns Scotus als philosophische Vernunft gilt, nicht erreichbar wäre. So verhält es sich im gegebenen Falle mit der vorerwähnten Virtus infinita oder göttlichen Omnipotenz, welche dem Duns Scotus bloß als theologische Wahrheit erweisbar scheint, während Aureolus dafürhält, daß sie wol auch philosophisch erweisbar sein möchte.[1] Er stützt sich hierin dem demonstrativen Verstandeserkennen des Scotus gegenüber auf ein unmittelbares Vernunfterkennen, dessen Unentwickeltheit aber freilich darin hervortritt, daß es ihm als bloßer Hort jener Denkmöglichkeiten dient, welche er gegenüber dem naturalistischen Kosmismus des Aristoteles aufrecht erhalten wünscht, und eben nur so weit, als das christlich-kirchliche Glaubensinteresse es heischt, aufrecht zu halten bemüht ist. Demzufolge kann von einer speculativen Gottes- und Weltlehre, die an die Stelle des als ungenügend befundenen aristotelischen Kosmismus zu treten hätte, bei Aureolus keine Rede sein; eher wäre zu sagen, daß er die aus dem Aristotelismus herausgebildeten Haltpunkte einer speculativen Welterkenntniß möglichst abschwächte und völlig evacuirte, so daß bei ihm empiristischer Peripatetismus und unentwickeltes instinctives Vernunftdenken unvermittelt nebeneinander liegen.

Die Abschwächung der speculativen Haltpunkte der peripatetischen Scholastik gibt sich in dem von Aureolus vertretenen Begriffe der Wesensformen kund. Da die Form ausschließlich nur Actuation des Stoffes ist, so fällt das Wesen des actuirten Dinges in seine zur Actualität erhobene Stofflichkeit, und diese actuirte geformte Stoff-

[1] Non est dubium, quod melius est formaliter esse omnipotentem, quam non omnipotentem, vel quam aliud quodcunque, quod sit incompossibile omnipotentiæ. Nulla enim perfectio simpliciter est incompossibilis omnipotentiæ, quia nec repugnat sibi scientia, nec æternitas, nec immutabilitas, nec ratio finis, nec aliquid aliud, imo statim in mente cujuslibet ineruditi aut eruditi videtur esse quietum, quod ratio omnipotentiæ sit formaliter perfectio simpliciter, et aliquid summe magnum; sed communis animæ conceptio est, quod Deus est ens nobilissimum, et in hoc concordant philosophi . . . in hoc concordant ineruditi et generaliter totum vulgus, secundum quod Riccardus ait (Trin. I, c. 20) . . . . ergo per se notum et communis animi conceptio vel saltem consequens demonstrative, ex quibus animi conceptionibus esse videtur, quod Deus sit omnipotens. 1 dist. 42, pars 1, art. 1. Über das Verhalten des Duns Scotus zu dieser Frage und zu der von Aureolus citirten Ansicht Richard's von St. Victor vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 345.

lichkeit, nicht die Form als solche ist die der urbildlichen göttlichen Entität entsprechende geschichtliche Nachbildung, welche im Bereiche der Generabilia und Corruptibilia durch geschöpfliche Wirkungsursachen erwirkt wird, während in Bezug auf das Nichtgenerable unmittelbar Gott selbst die Causa efficiens ist. So treten also die Causæ formales nach ihrer metaphysischen Bedeutung ganz zurück hinter die Causas efficientes, deren höchste Gott selbst ist. Darum verwirft Aureolus auch die Formas speculares, deren Annahme die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die Wesensformen ihrer Natur nach etwas Allgemeines seien, welches erst durch seine Ausprägung im Stoffe individualisirt und particularisirt werde. Das Allgemeine existirt nur als Abstraction im Denken, die absolute Allgemeinheit aber ist Gott als absolute Entität, deren imminuirte Nachbildungen die geschöpflichen Entitäten sind. Diese Nachbildungen sind als etwas unmittelbar oder mittelbar durch Gott Gewirktes zu fassen,[1] und die gesammte philosophische Welterklärung reducirt sich auf Erkenntniß der Wirkungsursachen, welche mit der Erkenntniß der Finalursachen im engsten Zusammenhange steht, und in Verbindung mit dieser das philosophische Weltverständniß erschöpft.[2] Während die Erkenntniß der Finalursachen der aristotelisch-averroistischen Weltlehre angehört, ruht die philosophische Erkenntniß der Wirkungsursachen auf christlich-theologischem Grunde, und hat die Correctur und Ergänzung des in ersterer dargebotenen philosophischen Erkenntnißinhaltes darzubieten. Beide Arten von Erkenntnissen stützen sich auf den Gedanken von

---

[1] Divina essentia habet rationem ideæ et exemplaris ac formæ principalis non inquantum est objectum cognitum aut ratio cognoscendi, sed inquantum Deitas est et sub propria ratione, per quam est omnis entitas eminenter, quia est similitudo eminens cujuslibet entitatis; unde esse cognitum operandi dat sibi, quod habet rationem ideæ. 1 dist. 36, pars. 2, art. 1.

[2] Quod est ars in intellectu motoris, per cujus motionem entia procedunt in esse, illud inquam est entia eminenter; forma enim in mente artificis est ipsum artificiatum, ut patet 7 Metaph. (text. 30). Domus enim in materia fit a domo, quæ est in mente; sed finis ultimus, qui movet motorem totius orbis in ratione amati et intellecti, est quædam ars in mente motoris, ad quam explicandam in materiis motor movet, ut prodeant formæ in materia secundum exemplar illius. Ergo necesse est, quod ultimus finis sit tota entitas subsistens quasi ars eminens omnium entitatum; et hoc est, quod Plato ponendo ideas aspiciebat a longe, sicut Commentator dicit 12 Metaph. (Com. 361). 1 dist. 3, capit. 1, art. 3.

Gott als Grund und Ziel der Welt, und geben sonach nur eine beziehungsweise Welterklärung, sofern nämlich die Welt aus ihrer Final- und Wirkungsursache erkannt werden soll; einen selbsteigenen absoluten Erkenntnißinhalt könnte die philosophische Weltlehre nur haben, wenn die Weltdinge aus den ihnen immanenten Formprincipien erkannt würden. Diese Erklärungsweise ist aber durch das Denkconcept des Aureolus ausgeschlossen; er legt weit mehr Gewicht auf die transcendenten Passiones entis: Unum, Verum, Bonum, deren metaphysische Geltung die Dinge wol in eine nächste Relation zum göttlichen Sein setzt, aber über das specifische Wesen der differenten Weltdinge keinen Aufschluß gewährt.

Bei Baconthorp kommt die metaphysische Realität der Wesensformen zu entschiedenerer Geltung als bei Aureolus, sofern er sie gleich vom Anfange her selbst in ihrer vorerst noch potentiellen Existenz als ein Superadditum zur Materie faßt. Während Aureolus die Form als dasjenige faßt, wodurch das an sich rein potentielle Sein der Dinge actuirt wird, so daß die Materie als solche selbst schon jene Dinge vor dem Stande ihres Wirklichseins bedeutet,[1] kann sich Baconthorp die Entstehung der wirklichen Dinge aus der Materie nur unter der Voraussetzung denken, daß in der Materie potentiell auch bereits die aus ihr hervorzubildenden Formen enthalten seien, deren Enthaltensein in der Materie keineswegs als eine Formation der Materie anzusehen ist,[2] da diese nur in Kraft eines von der mit Wesenskeimen ausgestatteten Materie unterschiedenen Agens

[1] In materia sunt inchoationes formarum, non quia in materia sit aliquid, quod transeat in formam distinctam a materia, sed quia illamet materia est inchoativum omnium rerum generabilium et corruptibilium .... Secundum veritatem magis proprie dicitur, quod materia est inchoatio naturarum, quam formarum; materia enim et forma sunt realitates ejusdem naturæ, materia quidem ut inchoativum, forma vero ut complementum. Et hoc est componi rem ex actu et potentia, quia res erat primo in potentia in materia, et per adventum formæ acquirit res complementum suum, et sic est in actu. 2 dist. 18, art. 1.

[2] Materia, ut est subjectum commune, non est nata informari per aliquam formam determinatæ speciei, quia tunc non esset commensuratio inter perfectibile et suam perfectionem; et sic natura egisset otiose. Igitur si tunc nata esset perfici per aliquam formam, hoc esset per aliquam formam communem, ut dicit Commentator 2 Metaph. (comm. 15), quod aliqui putaverunt, materiam primam esse corpus, ita quod corporeitas esset ejus forma

in's Werk gesetzt werden kann. Das Vorhandensein von Wesenskeimen in der ursprünglichen Materia prima erscheint Baconthorp als denknothwendig, weil außerdem die Entstehung der specifisch verschiedenen Dinge aus der Materia communis nicht erklärbar wäre.[1] Eine selbstverständliche Folge hievon ist, daß das Distinctionsprincip der Dinge in der Wesensform zu suchen sei, welches bei Baconthorp mit dem Individuationsprincip zusammenfällt.[2] Die Wesensform fällt ihm nämlich mit der Substanzialform zusammen und die Substanziirung der Entität mit der Individuirung derselben. Die Coincidenz der Wesensform mit der Substanzialform oder der specifischen Natur mit der individuellen Natur des Dinges wird von Baconthorp gegen Scotus urgirt,[3] die Coincidenz der Individuation mit der Singularisation gegen Thomas Aq., welcher letztere von der Individuation unterschied, und nicht durch die Induction der Form, sondern durch die quantitative Determination des materiellen Dinges gewirkt werden ließ.[4] In Folge dessen, daß Baconthorp den Wesensgedanken des

communis, et hoc est quod dicit si ita esset, haberet formam propriam. Sed hoc habet pro impossibili (1 Physic., comm. 69), quia, ut dicit, si haberet propriam formam, nullam aliam reciperet. 2 dist. 18, art. 2, § 2.

[1] Philosophus concedit et Commentator, quod unumquodque fit ex propria potentia, quas vocant diversas habilitates in materia prima; unde oportet quod intelligant de potentia subjectiva, ex qua res fiebant. . . . . Si Philosophus et Commentator intelligerent per istas habilitates respectus, hoc non posset salvari, quia rationes respectivæ non sunt rationes subjectivæ, ex quibus; ergo oportet, quod sint rationes absolutæ superadditæ materiæ et specificate distinguentes eam in distinctas species potentiarum propinquarum. Quodlibet. II, qu. 9, art. 2, § 2.

[2] Distinctio materiarum et dimensionum, quæ præexiguntur distinctis formis substantialibus in constitutione distinctorum individuorum in genere substantiæ, est distinctio entium in potentia. Cum autem in talibus distinctis materiis et dimensionibus introducantur distinctæ formæ substantiales numero, et sic constituuntur individua substantiæ, illa est distinctio entium in actu; formæ enim sunt actus quidam. Sed ens in potentia non dat denominationem rebus naturalibus nec artificialibus, nisi forte aliquam valde diminutam, ens autem in actu dat denominationem completam. Ergo distinctio individuorum seu multitudo est simpliciter et completa a formis substantialibus. 3 dist. 11, qu. 2, art. 3, § 3.

[3] 3 dist. 9, artt. 1 et 2.

[4] Thomas non voluit, quod quantitas esset principium individuationis, sed multitudinis. Probo: Quia arguit, quantitatem esse principium divisionis; sed divisio causat multitudinem ut probat Philosophus 10 Metaph. (comm. 9

Dinges in seiner Concretion sich unmittelbar singularisiren läßt, muß er den Allgemeingedanken des Dinges, dessen objective Wahrheit er vertritt, unmittelbar durch die singuläre Entität des Dinges ausgedrückt werden lassen und die Existenz des Universale in re behaupten; die Natura speciei ist eine wirkliche Res, die aber mit der Natura individui sachlich identisch ist.[1]

Baconthorp ist mit Aureolus darin einverstanden, daß die Form nicht ein Educt aus der Materie sein könne, folgert aber hieraus, daß die ersten Formen, durch welche die Materie gestaltet wurde, durch Creation hervorgebracht worden sein müssen.[2] So hängt das Übergewicht über die Materie, welches die Form bei Baconthorp erhält, mit der entschiedeneren Betonung der höchsten Wirkungsursache als philosophisch erweisbarer Ursächlichkeit zusammen. Er gibt zu,[3] daß Aristoteles und Averroes die höchste Ursache einzig als Finalursache faßten, und weder die himmlischen Intelligenzen noch den körperlichen Himmel durch göttliche Causalität hervorgebracht werden ließen; er glaubt aber die averroistische göttliche Finalursache dahin berichtigen zu sollen, daß sie als eine das Esse verleihende Ursache gefaßt werden müsse.[4] Diese Seinsverleihung kann allerdings nur als regelnde Disposition eines bereits vorhandenen Seins verstanden

---

et infra); igitur volebat solum arguere, quod quantitas est principium multitudinis individuorum. Imponitur tamen illi, quod quantitas est principium individuationis. 3 dist. 11, qu. 2, art. 2, § 2.

[1] Natura individui in Socrate ex natura rei habet, quod diversimode potest movere ad intentionem generis et speciei et individui, ac si omnia ista in ipso realiter distinguerentur. 3 dist. 9, art. 4.

[2] 2 dist. 12, art. 3, § 3.

[3] 2 dist. 1, qu. 1.

[4] Commentator in 12 Metaph. comm. 44, ubi loquitur contra Avicennam, qui nono Metaphysicæ suæ c. 4 posuit, quod prima Intelligentia solum unam produceret, contradicit et vult, quod plures potest producere, quia, ut dicit, causa est plurium, secundum quod ab eo intelliguntur plures modi, sed non efficienter, quia ibi non est agens nisi superficietenus. Non contradicit Avicennæ in hoc, quod prima Intelligentia aliam produceret largiendo illi esse, sed contradicit in hoc, quia largitur esse pluribus et non efficienter, sed tanquam causa finalis. In tractatu de substantia orbis expresse vult (quantum ad corpora coelestia), quod indigent non solum movente, sed largiente ei esse. 2 dist. 1, qu. 1, art. 3, § 2.

werden;[1] dieselbe ist mit Bezug auf die der Existenz der generablen und corruptiblen Dinge vorausgehenden Wesenheiten bereits mit dem Wirken der Finalursache gegeben, deren Wille und Absicht für sich allein genügte, daß die himmlischen Intelligenzen und Körper, sowie die Elemente der sublunarischen Weltsphäre actuell waren; das mit den Elementen potentiell gegebene Sein der irdischen Weltdinge aber konnte nur durch das Mittel der Bewegung actuirt werden, welche die allgemeine Form der Causæ efficientes ist. Sofern nun die durch Bewegung vermittelte Actuirung der sublunarischen Dinge ein Schaffen genannt wird, haben allerdings auch Aristoteles und Averroes eine Creation zugestanden, nur daß sie dieselbe als Wirkung der Final-ursache auffaßten, durch welche die bewegende Thätigkeit der himmlischen Wirkungsmächte hervorgerufen wurde. Baconthorp vindicirt sonach im Gegensatze zu Aureolus der natürlichen Vernunft die Erreichbarkeit des Schöpfungsbegriffes; auch Aristoteles und Averroes haben ihn erreicht, aber nur unvollkommen erfaßt, weil sie die Bedingungen, unter welchen die höchste Finalursache primär wirksam zu werden vermöge, sich nicht klar machten. Sie gaben sich dem Irrthum hin, daß das bloße Wollen für sich schon ausreiche, etwas, was noch nicht ist, wirklich zu machen. Liegt sonach hier ein Gedankenirrthum vor, welcher sich vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus berichtigen läßt, so kann man weiter auch nicht mehr behaupten, daß nach dem Ordo naturæ kein Übergang vom Nichts zum creatürlichen Sein denkbar sei.[2] Es kommt nur darauf an, über den Begriff des Nichts sich zu verständigen, um zu sehen, wie es als rationaler Anknüpfungspunkt für die Erklärung der Entstehung des geschöpflichen Seins sich eigne. Man hat eben nicht beim Nichts als Terminus a quo der Res fienda stehen zu bleiben, sondern es von der Seite zu fassen, nach welcher es als Subject des Schöpferactes sich darbietet, sofern es

[1] Si vis scire, si unum necessario exigit aliud, vide si primo demto adhuc aliud habetur, non necessario exigit ipsum . . . . Sed demto, quod Deus sit causa efficiens omnium, et posito, quod dependeant ab ipso in genere causæ finalis dantis eis esse, adhuc salvantur in esse. Ergo causa finalis largiens esse non necessario arguit causam efficientem. Salvatur enim tota demonstratio Aristotelis, quæ illa est, quod entia nolunt male disponi; sed posito, quod omnia dependeant a Deo sicut a fine largiente eis esse, entia non sunt male disposita, quia habent adhuc unum principale. 2 dist. 1, qu. 1, art. 4, § 2.

[2] 2 dist. 1, qu. 6, art. 3.

nämlich ein Mögliches besagt, dem das Übergehen aus dem Nichtsein zum Sein nicht widerstreitet. Es muß nämlich, wie es eine indifferente Mitte zwischen contradictorischen Gegensätzen bedingter Art gibt, auch eine derartige Mitte zwischen contradictorischen Sätzen geben, welche die Contradiction rein und an sich darstellen;[1] die bedingten Media weisen auf ein unbedingtes Medium zurück, welches eben in dem Begriffe des Nihil nach seiner dargelegten Bedeutung sich darbietet.

Durand gibt die Möglichkeit einer derartigen dialektisch-metaphysischen Erweisung des Schöpfungsbegriffes nicht zu, ohne jedoch die rationale Erweisbarkeit desselben in Abrede stellen zu wollen.[2] Er sucht die Anknüpfungspunkte hiefür in der Philosophia naturalis, nämlich im Begriffe der Materie, die ohne Form nicht bestehen kann, die Form aber nur durch ein formirendes Agens erlangen kann; sofern die Materie in Kraft ihrer Formation zum Sein gelangt, welches sie ihrem Begriffe zufolge vor der Formation nicht hatte, muß sie als geschaffen gedacht werden. Mit der Erschaffung der Materie ist aber unmittelbar auch schon die Erschaffung der materiellen Dinge gegeben, und die Wesensformen derselben sinken bei Durand zu einer sehr untergeordneten Bedeutung herab; sie sind einfach Educte aus der Materie, welche die zureichenden Gründe derselben in sich enthält.[3] Die rationale Menschenseele, die kein Educt aus der Materie ist, muß unmittelbar durch Gott geschaffen werden. Bei Durand fällt somit gemeinhin der Nachdruck auf die Causa agens, welche die durch sie zu actuirende Wesensform entweder selbst an sich haben, oder in Ermangelung dessen wenigstens in ihrer Macht haben muß. Damit gelangt man zuhöchst auf Gott als denjenigen, der Alles in seiner Macht hat und den von ihm getroffenen Entschließungen gemäß aus-

---

[1] Dices quod tale indifferens ad duo contradictoria est subjectum, quod est aliquid inter entia. Sed ista responsio dat propositum; quia, quod est medium inter opposita, illud est subjectum in generali ratione subjecti; quod autem est medium tanquam ens in potentia, illud est subjectum generationis; quod vero est medium tanquam ens actu, est subjectum aliarum transmutationum. Ergo quod est medium inter opposita, sed nec est ens in potentia nec in actu, illud habebit rationem subjecti, sed non generationis, nec aliarum transmutationum, igitur creationis. L. c.

[2] 2 dist. 1, qu. 1.

[3] 2 dist. 7, qu. 4, n. 7.

wirkt; die göttlichen Ideen sind, wie wir bereits wissen, Rationes factibilium.

Durand schließt durch seine Beweisführung für die Denknothwendigkeit des Geschaffenseins der materiellen Dinge grundsätzlich jenen Naturalismus aus, welchen Occam nur vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus zu überwinden vermag. Von diesem Standpunkte aus steht es Occam allerdings fest, daß Gott der unmittelbare Hervorbringer aller Weltdinge sei;[1] er will auch den Aristoteles nicht dahin verstehen, daß derselbe Gott als bloße Finalursache der Welt gedacht hätte, da Gott nicht Finalursache sein kann, ohne zugleich Wirkungsursache zu sein.[2] Richtig sei nur so viel, daß Aristoteles Gott nicht als unmittelbaren Urheber der generablen und corruptiblen Dinge gedacht habe, weil er damit eine Erschaffung der Dinge in der Zeit hätte anerkennen müssen, welche ihm mit der Immutabilität des göttlichen Wesens unvereinbar schien, wie sie denn in That vom Standpunkte des natürlichen Vernunftdenkens sich nicht begründen lasse.[3]

---

[1] Secundum veritatem Deus est causa immediata cujuscunque rei factibilis totalis vel partialis, ita immediate concurrens sicut aliqua causa secunda. Sentt. II, qu. 6.

[2] Secundum Philosophum licet intelligentiæ non causantur a Deo effective, tamen dependent ab eo secundum Philosophum. Quæro de ista dependentia: Aut dependent in genere causæ efficientis aut finalis; si primo modo, habetur propositum; si secundo modo, adhuc habetur propositum, quia respectu cujuscunque causæ finalis est aliqua causa efficiens. Ergo si dependet ad Deo tanquam a causa finali, oportet quod ab aliquo sint effective, quia causalitas causæ finalis non est nisi movere efficiens ad causandum; sed non possunt effici ab alio quam a Deo . . . Dico ergo secundum intentionem Philosophi, quod Deus est causa omnium. Ibid.

[3] Non potest probari, quod Deus sit causa omnium de novo, quia tunc posset probari, quod esset causa contingens de novo contingenter creans, quia, quando aliquid agens non impedibile in sua actione æqualiter respicit plura, si producat unum et non aliud, hoc esset libere et contingenter. Sed ista ratio non est demonstrativa uni infideli, quia diceret, quod Deus non immediate et æqualiter respicit omnia producibilia, sed producit primam intelligentiam necessario, et mediante ea producit alias, vel quia ipsa prima intelligentia producit alias, et sic consequenter. Si ergo posset probari per rationem naturalem, quod Deus producit de novo, cum producit unum et non aliud, sequeretur, quod potest probari contingentia in Deo. Ibid.

Fünftes Capitel.

Die Kosmologie der nachscotistischen Scholastik.

Aureolus stellt an die Spitze seiner Kosmologie den Satz, daß einzig die Forma prima oder Gott Actus purus sei, alles Seiende außer Gott aber der Beimischung einer potentiellen Natur nicht entbehre, somit aus zwei Realitäten zusammengesetzt sei, dem Actus und der Potentia pura, aus deren Verbindung eine dritte Realität, die geschöpfliche Substanz, entspringe. Dieser potentielle Partialconstituent der geschöpflichen Wesenheiten ist in den intellectiven Substanzen der Intellectus possibilis, in den sinnlichen Substanzen die Materia prima.[1] Der Intellectus possibilis unterscheidet sich von der Materia prima dadurch, daß er zur Reception aller Vermöglichkeiten der Formæ universales befähiget ist, die Materia prima aber nicht. Man hat also die Materia prima als eine von der Materia der intellectiven Substanzen verschiedene Entität anzusehen.

Aureolus faßt die Materia prima als etwas rein Potentielles und Indeterminirtes, das jeder Essentialität entbehrt,[2] aber als Ens positivum[3] in indeterminirter Weise alles dasjenige ist, was aus

[1] Secundum doctrinam Philosophi et Commentatoris, sicut in genere substantiarum sensibilium sunt tria actu, scil. tres realitates, quarum una est pura potentia et esse materiæ, alia accidentia ipsius materiæ, quæ facit eam actu, et tertio substantiæ compositæ ex his; sic per ordinem in genere substantiarum intelligibilium est aliud, quod est pura potentia, et hoc est intellectus possiblis, et alia, quæ est actus, quæ trahit illam ad actum, quæ est intentio intellecta, tertium vero, quod componitur ex istis tanquam ex formali et materiali sive ex potentia et actu. 2 dist. 3, qu. 1, art. 1.

[2] 1 dist. 12, qu. 1, artt. 1 ff.

[3] Nulla est contradictio ponere materiam esse ens positivum, et tamen hoc, quod non habeat propriam et distinctam actualitatem, imo ponere oppositum esset facere fallaciam consequentis. 2 dist. 12, qu. 1, art. 2a. (In der von mir benützten Druckausgabe des Aureolus sind am betreffenden Orte zwei aufeinanderfolgende Artikel als art. 2 bezeichnet, daher ich art. 2a und art. 2b citire.)

demselben gebildet werden kann.[1] Der Form kommt zu, dieses rein potentielle Ens positivum zu actuiren und aus dem inchoativen Esse desselben ein completives Esse zu machen, dessen Wesensbestimmtheit aus dem Zusammensein Beider resultirt.[2] Die Bedeutung der Form beschränkt sich sonach darauf, das Esse der Materie zu compliren;[3] sie zu einer determinirten Natur machen wollen, welche den Stoff determinirend gestalte, hieße alle Formen durch Creation entstehen lassen,[4] und die essentielle Einheit des aus Materie und Form Zusammengesetzten in Abrede stellen, sei es, daß man das Product dieser Zusammensetzung gemeinhin nach seinem quiditativen Sein, oder mit Beziehung auf seine Darstellung in einem bestimmten singulären Producte in's Auge fasse.[5]

---

[1] Est enim entitas quædam indeterminata in genere figurarum et indistincta, vel tamen ad omne esse figuratum in actu et actu et indistincte; ergo illud quod est indeterminate omnia generabilia et corruptibilia, est trahibile ad omne generabile et corruptibile. Ergo si vis intelligere materiæ naturam, cape aliquid pure indeterminatum, quod tamen adveniente termino sit quædam interminata inchoatio omnium entitatum generabilium et corruptibilium, et hæc est mens Philosophi et Commentatoris 1 Physic. comm. 68. Ibid.

[2] Una enim natura non est complementum nec inchoativum alterius naturæ, sed ex quo sunt naturæ aliæ distinctæ, quælibet manet composita sine alia in ordine suo et natura propria; ergo complementum rei non est per se natura determinata in actu, sed realitas quædam truncata pertinens per se ad illud, quod est natura in actu pro quanto, dum advenit alteri realitati, quæ inchoative dicitur. 2 dist. 12, qu. 2, art. 1.

[3] Forma non dicit determinatam naturam in actu in materia, sed dicit unam actuationem materiæ et complementum unius simplicis determinatæ rationis, ut una cum materia integret rationem istam. Ibid.

[4] Omnis forma de novo producta, cujus nulla pars omnino præcessit, dicitur vere creari. Sed res, quæ dicit rationem determinatam præcisibilem sive præcisam, sic de novo est, quod nulla ejus pars perficit, quia suppono, quod ejus realitas præscinditur ab omni alia realitate. Ergo omnis talis res, si de novo exeat ad esse, de necessitate creatur. Ibid.

[5] Quia unitas quædam est quiditativa sicut dicimus, quod natura ignis habet et dicit unam quiditatem, quædam vero est materialis, ut ignis iste, ideo arguo sic: Si forma diceret propriam rationem et determinatam aliquam naturam in entibus, sequitur quod igneitas non importabit naturam unam, similiter hic ignis demonstratus non erit entitas una. Consequens est impossibile, ergo et antecedens. Consequentiam probo quantum ad primum membrum: Aristoteles 7 Metaph. dat rationem, quare composita accidentium non habent rationem et diffinitionem significantem propriam quiditatem, substantiæ vero compositæ habent et includunt materiam et formam, constituunt

Die Form ist nichts anderes als das Esse der Materie. Sollte das Esse als etwas von der Form Verschiedenes genommen werden, so müßte es entweder als Relation oder als ein Modus absolutus, welcher der Materie in Kraft der Form eigen wird, verstanden werden. Weder das Eine noch das Andere ist denkbar; das Erstere nicht, weil damit ein Accidens, nämlich die accidentale Relation zum Mittler zwischen Materie und Form gemacht, und andererseits dieses Accidens zu etwas Absolutem gemacht würde[1] — das Letztere nicht, weil in diesem Falle das Compositum drei Entitäten in sich schließen würde[2] und nach Hinwegnahme der Form verbleiben könnte,[3] ferner Gott einen Effectus formalis ohne Vermittelung der Form erwirken könnte,[4] ja ein Effectus formalis im eigentlichen Sinne nicht füglich denkbar wäre.[5]

Aus dem Satze, daß die Form nichts anderes als das Esse der Materie sei, ergibt sich von selbst der weitere Satz, daß jedes Seiende als solches ein Singulare sei; daher die Frage nach irgend einem Individuationsprincipe als überflüßig entfällt. Nach einem solchen

---

tamen naturam unam habentem rationem et diffinitionem proprie dictam. Assignat autem rationem istam, quod diffinitio, quiditas et ratio dicta non concludunt duo, quorum quodlibet habet rationem, sicut est compositio accidentium .... Quoad unitatem essentiæ individui demonstrati arguo sic: Ex materia et forma fit una res numero demonstrata, nec est quærenda causa, quare unum fiat ex his; sed si forma diceret entitatem et naturam determinatam a materia, similiter esset utique causa quærenda illius unitatis.

[1] Relatio esset de essentia absoluti. Non enim ignis determinat materiam et formam separatam, sed dicit materiam et formam actuatam, et materiam et formam ad invicem unitas. Si ergo actuatio hoc modo dicit relationem, manifestum est, quod relatio erit de essentia absoluti. Ibid.

[2] In composito essent tres realitates, scil. materia, forma et ille modus in materia a forma derelictus; et si sic, tunc materia et forma non perfecte diffinirent compositum, cujus contrarium dicit Commentator. Ibid.

[3] Poterit enim Deus modum illum conservare sine forma, si realiter differant; et cum esse compositi habeatur plene per hoc, quod materia capit esse, puta quia capit esse igneum, haberet esse ignis et sic de aliis. Ibid

[4] Poterit Deus facere effectum formalem sine forma, sicut figuram sine sigillo, ex quo effectus formalis ille est aliud absolutum a forma. Ibid.

[5] Causalitas materiæ non esset causalitas intrinseca et formalis, sed erit causalitas efficientiæ; habebit enim se forma respectu materiæ, sicut se habet sigillum in signatione materiæ. Ibid.

Principe wäre nur dann zu fragen, wenn die Form den Allgemeinbegriff des Dinges ausdrücken würde; die Dinge existiren jedoch nur als Concreta, jedes Concretum aber ist als solches ein Singulare. Das Ding wird nicht durch seine Wesensform gemacht, sondern durch Concretion und Zusammensein seiner beiden Constituenten Stoff und Form.[1] Der Allgemeingedanke des concreten Dinges existirt bloß im Intellecte, die beiden Concepte Homo und Hic homo sind völlig disparate Concepte, und es ist verfehlt, den singulären Menschen sich durch Hinzutritt einer singularisirenden Determination zum allgemeinen Begriffe Homo entstanden zu denken.[2] Die Möglichkeit einer individuellen Mehrheit innerhalb derselben Species erklärt sich bei materiellen Dingen aus ihrem Quantitätscharakter,[3] immaterielle Wesen können unmittelbar nur durch ihre Entität von anderen Wesen derselben Species verschieden sein.

Die Materie der sichtbaren Welt wird in die himmlische und sublunare Materie getheilt. Die himmlische Materie coincidirt mit der himmlischen Körperlichkeit, und ist gewissermaßen der Gesammtinbegriff aller Formen, welche durch sie in der sublunaren Materie oder Materia prima actuirt werden sollen.[4] Der sichtbare Himmel actuirt in der sublunaren Materie zuerst die vier Elementarformen;[5] auf

---

[1] Quærere aliquid, per quid res, quæ extra intellectum est, singularis sit, nihil est quærere. Hoc enim quærere est, an si res est extra intellectum universalis, et adveniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem; quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res, non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. 2 dist. 9, qu. 3, art. 3.

[2] Concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino separati, nec unus alterum includit, nec unus se habet ad alterum per additionem. Ibid.

[3] Individuum quantum habet, quod differat et sit aliud ab alio individuo comparticipe ejusdem speciei formaliter per quantitatem. Sic illo differunt duo lapides actu distincti, quod differrent in potentia, si essent continuati; sed si duo lapides essent continuati, differrent ad invicem præcise per quantitatem; et hæc differentia in potentia, qualis est inter continua.

[4] Primum alterans et universale movens materiam ad omnem actum est corpus coeleste secundum mentem philosophorum, qui in hoc a veritate fidei non discordant. 1 dist. 42, pars 1, art. 3.

[5] Materia prima recipit primo quatuor formas simplices et elementares, quæ non possunt esse nisi quatuor, duæ scil. oppositæ: leve et grave simpliciter et duæ mediæ: leve secundum quid, quale est aër, et grave secundum quid, quale est aqua. Non possunt enim poni ejusdem contrarietatis, nisi

Grund dieſer entſtehen die Formæ mixtæ in unzähliger Menge gemäß den unzähligen Modis der Miſchbarkeit der vier Elementarformen. Die Formæ mixtæ ſcheiden ſich in ſolche, die für ſich allein ſchon Actus ultimati ſind, und in andere, welche geeignet ſind, Perfectiones secundas zu recipiren und dieſe in gewiſſen Actionen: Senſation und Bewegung, zu bethätigen, ohne jedoch die zureichenden Principien dieſer Bethätigung in ſich zu ſchließen, daher ſie noch eine weitere Ergänzung und einen weiteren Actus requiriren. Dieſe ergänzenden Actus ſind die Seelen, deren Vorhandenſein ein nothwendiges Requiſit und eine nothwendige Folge gewiſſer complexionaler Formen iſt. Dieſe Seelen unterſcheiden ſich von der intellectiven Menſchenſeele dadurch, daß ſie nicht ſelbſt ſubſtanziell ſind, ſondern bloß die Vollendung der Subſtantiation des zu formenden Stoffes bedeuten.[1]

Baconthorp bezeichnet, auf Averroes geſtützt, die Materie in demſelben Sinne wie Aureolus als pure Potenzialität,[2] und unterſcheidet auch in ähnlicher Weiſe wie jener zwiſchen himmliſcher und irdiſcher Materie.[3] Nur muß er zufolge ſeiner ſchon oben[4] erwähnten Anſicht von den in die Materie eingeſenkten Körperformen das Cauſalverhältniß der himmliſchen Körperlichkeit zum irdiſchen Generationsleben anders als Aureolus faſſen, und kann den Himmel nicht in jenem Sinne, wie Aureolus, zum Formator der ſublunariſchen Materie machen. Die Frage erörternd, in welchem Sinne Averroes ſagen konnte, der Himmel ſei immateriell, unterſcheidet er einen dreifachen Sinn

---

duo extrema maxime distantia, sicut forma levis simpliciter, qualis est ignis, maxime distat a forma gravis, et ideo opposito motu moventur. Media vero inter grave et leve non possunt esse nisi duo, scil. grave secundum quid et leve secundum quid, quia si quis imaginatur minus grave et minus leve continue, tale non differret formaliter et specifice, quia magis et minus non diversificant specifice. Ibid.

[1] Rationalis anima non unitur materiæ secundum modum aliarum formarum; non est enim sola formatio aut sola completio, sicut animæ animalium aliorum, imo est res substantiva, sicut dicit Auctor de spiritu et anima. Ait enim, quod solum hominem habere credimus animam substantivam, quia substantialiter vivit; animalium vero animæ non sunt substantivæ, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur, et attribuitur liber ille Beato Augustino. Ibid.

[2] Quodlibet. II, qu. 9.

[3] 2 dist. 14, qu. 1, art. 3.

[4] Siehe oben S. 142.

des Wortes Materie: die Materie als Hyle oder Potentia contradictionis, welche das Subject des irdischen Generations- und Corruptionslebens ist, ferner die Materie als jene Natur, kraft welcher ein Seiendes in Esse mobili ist, und endlich alles dasjenige, was gewissermaßen die Proprietät der Materie an sich hat und Erklärungsgrund der Quantität und Ausdehnung ist. Das Wort Materie im zweiten und dritten Sinne verstanden, kann man auch dem Himmel Materialität beilegen, obschon nur in äquivoker Weise. Offenbar wird hiemit die himmlische Körperlichkeit von den irdischen Dingen schärfer abgeschieden als bei Aureolus, daher auch der causale Einfluß des Himmels auf die irdische Welt eingeschränkt. Baconthorp kann von seinem Standpunkte aus nicht mit Aureolus sagen, daß der Himmel gewissermaßen alle Formen der irdischen Körperwelt in sich vereiniget fasse und selbst der Complex dieser Formen sei. Während Aureolus alle Formen der irdischen Materie unmittelbar durch die Kraft des Himmels gewirkt werden läßt, und nur bei den beseelten zeugungsfähigen Erdwesen auch die generativen Potenzen dieser zur Generativkraft des Himmels mitwirkend eintreten läßt,[1] unterscheidet Baconthorp dreierlei Arten der Einwirkung des Himmels auf die Erde, eine generelle, eine specielle und eine particuläre. Als Causa particularis kann sich der Himmel nur in Bezug auf solche Dinge bethätigen, welche weder Gott noch die Elemente zur Causa particularis haben; dahin rechnet Baconthorp die Milchstraße, die Kometen und verwandte Himmelserscheinungen,[2] ferner die von Sonne, Mond und Sternen ausgehenden illuminativen Thätigkeiten, und die aus Putrefaction entstandenen Erdwesen. Als Causa specialis bethätiget sich der Himmel in Bezug auf die Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit der Luft,[3] als Causa generalis in Bezug auf

---

[1] Vgl. Aureolus 1 dist. 42, pars 1, art. 3: Coelum potest extrahere ad totum illum ordinem actuum et formarum, in quorum genere substantia materiæ dicitur pure possibilis, nisi quod in aliquibus coexigit actionem secundarii univoci, ut in generantibus per propagationem.

[2] Quædam causantur supra omnia elementa sicut galaxia et cometæ, quæ secundum Philosophum 1 Meteor. causantur in sphæra ignis a quibusdam stellis spisse seminatis: et de his est certum, quod non habent Deum pro causa particulari, nec elementa, cum causentur supra elementa. Igitur habent corpora coelestia pro causa particulari elicitiva, et idem dico de omnibus impressionibus factis ultra sphæram ignis. 2 dist. 15, art. 3.

[3] Illud dicitur agere efficienter per modum causæ specialis, quando cum particulari aliquo aliqua specialis habet influxum super ejus effectum,

alle Thätigkeiten der proxime moventia, sofern diese auf Anregungen eines von Gott als erstem Beweger in Bewegung gesetzten Agens generale zurückgeführt werden müssen. Daß infolge dieser Einschränkung der himmlischen Causalität den irdischen Formursachen ein höherer Grad von Bedeutung zukommen müsse, als bei Aureolus, ist für sich klar; wir sahen oben,[1] daß Baconthorp die Individuirungen der Dinge durch ihre Wesensformen gewirkt werden läßt.

Bei Durand setzt sich der Gedanke des Aureolus, daß der Himmel gewissermaßen Formæ omnes der irdischen Materie sei, in jenen anderen um, daß der Himmel gleichsam das gottgeschaffene Seminarium aller generablen und corruptiblen Dinge sei.[2] Im Allgemeinen faßt er das Verhältniß des Himmels zur Erde als jenes des Alterans inalterabile zum Bereiche der Generabilien und Corruptibilien, und das Mittel, jene Alterationen hervorzubringen, durch welche Generation und Corruption bedingt ist, ist die Bewegung des Himmels.[3] Die himmlische Körperlichkeit unterscheidet sich von der sublunarischen dadurch, daß sie nicht aus Materie und Form zusammengesetzt zu denken ist. Daraus folgt, daß man weder von einer den himmlischen und irdischen Körpern gemeinsamen Materie, noch von einer verschiedenen Materie beider sprechen könne.[4] Die himmlische Materie ist, wie allgemein angenommen wird, absque privatione; gäbe es eine den himmlischen und irdischen Körpern gemeinsame Materie, so wäre

---

et hoc si motum agat, tunc agit efficienter. Sed calefactio aëris, licet posset reduci ad sphæram ignis tanquam ad causam particularem, et ejus siccitas et humiditas ad qualitatem terræ et aquæ, quæ sunt hujusmodi, tamen ista calefactio aëris et ejus siccitas et humiditas reducuntur ad speciales causas coelestes agentes per motum. Ibid.

[1] Siehe S. 143.

[2] Sicut in semine, quod non est vivens, est virtus generativa rei viventis pro eo, quia semen decisum est a vivente, sic in coelo licet non sit vivens, est virtus generativa rerum viventium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtus sit ei influxa ab aliqua intelligentia creata, sed quia productum est a Deo tanquam quoddam semen omnium generabilium et corruptibilium; et sic coelum agit in virtute Dei ad productionem viventium, sicut semen equi in virtute equi generantis ad producendum equum. 1 dist. 15, qu. 1.

[3] Motus coeli non recipitur ad hoc, ut agat in hæc inferiora, sed solum ad novitatem actionis et alterationem generationis et corruptionis et ceterarum mutationum. 2 dist. 15, qu. 3.

[4] 2 dist. 12, qu. 1.

die Materie der himmlischen Körper der irdischen Formen beraubt, für die sie doch empfänglich sein müßte, wäre also nicht absque privatione. Eine von der sublunarischen Materie verschiedene Materie der himmlischen Körper aber würde von Gott weniger weit abstehen, als die sublunarische, könnte also nicht als pura potentia ad esse gedacht werden. Wol aber muß die himmlische Körperlichkeit als eine von der sublunarischen Körperlichkeit unterschiedene Körperlichkeit höheren Ranges gedacht werden; ihr Vorrang besteht in der Incorruptibilität und Einfachheit im Gegensatze zur Zusammengesetztheit und Corruptibilität der sublunarischen Körper. Als einfache Körper müssen die himmlischen Körper unbeseelt sein; von einer beseelten Körperlichkeit läßt sich nur da sprechen, wo Materie und Form als unterschiedene Constituenten des Körpers auseinandertreten, da nur für diesen Fall die Form als ein vom Stoffe unterschiedenes Beseelungsprincip des an sich leblosen Stoffes denkbar ist. Beseelte Körperwesen sind somit nur in der terrestrischen Weltsphäre möglich, und auch da erst auf Grund unbeseelter gemischter Stoffbildungen, durch deren mannigfaltige Zusammensetzungen aus den verschiedenen Arten der elementaren Körperlichkeit die Existenzbedingungen beseelter Körperwesen geschaffen werden sollen. Die beseelten Stofflichkeiten unterscheiden sich von den unbeseelten durch einen gewissen Grad organischer Durchbildung, welcher ein geringster in den Pflanzenkörpern, ein höchster im Menschenkörper ist. Subject der organischen Durchbildung ist die irdische Stofflichkeit, die als gröbste sublunarische Stofflichkeit von jener der höchsten Himmelskreise am weitesten absteht.[1] Hieraus erklärt sich, weßhalb im Gegensatze zu den unbeseelten Himmelskörpern die irdische Materie, um über ihren verroherten Seinszustand hinausgehoben zu werden, von seelischen Formprincipien durchgeistet werden müsse. Zugleich wird auch ersichtlich, wie, während in den himmlischen Kreisen Geist und Stoff, obwol zunächst aneinander gerückt, stets auseinander sein müssen, in der irdischen Daseinssphäre Stoff und Intellect eine innerliche Verbindung mit einander eingehen, indem sich die intellective Seele dem stofflichen Menschengebilde als Lebensprincip einsenkt und den organisch durchgebildeten und gegliederten Leib als ihr specifisches Wirkungsorgan sich aneignet.

---

[1] Partes quantitativæ coeli exceptis forte corporibus planetarum sunt continuæ et non contactæ. 2 dist. 14, qu. 2, n. 7.

Es ist nicht zu verkennen, daß Durand's Polemik gegen die Annahme einer Beseelung der Himmelskörper gegen Averroes und gegen jene Theologen gerichtet ist, welche auf Averroes gestützt, eine solche Beseelung annehmen. Aureolus spricht sich im Anschluß an Averroes dahin aus, daß die himmlischen Intelligenzen aliquo modo natürliche Wesensformen der Himmel, und infolge dessen aliqualiter materielle Formen seien;[1] man könne daher jene Intelligenzen in einem gewissen Sinne auch Himmelsseelen nennen,[2] trotzdem, daß sie der Phantasie und der Sinnesvermögen entbehren, deren sie indeß zu den ihnen zugewiesenen Bewegungsfunctionen gar nicht bedürfen.[3] Die christlich-theologischen Bedenken gegen die Beseeltheit der Gestirne glaubt Aureolus beseitigen zu können. Man sagt, die sichtbaren Himmelskörper würden unter Voraussetzung ihrer Beseelung über dem Menschen stehen, und es würde ihnen von Seite der Menschen Verehrung gebühren. Aureolus meint, daß nicht die Verehrung, sondern bloß die Anbetung der Himmelsseelen als Idololatrie zu bezeichnen wäre. Ihre Rangstellung über den Menschen hebt ihre dienstliche Bestimmung für den Menschen eben so wenig auf, als bei den Engeln, welche, obschon dem Menschen übergeordnet, deßungeachtet von Gott die Bestimmung empfangen haben, dem menschlichen Heile zu dienen. Die dienstliche Bestimmung der Himmelsseelen für das Menschenwohl

---

[1] Sunt principium motus et quietis, non principium motus per modum contactus etiam virtualis (formæ enim abstractæ non agunt per hujusmodi contactum secundum Commentatorem, sed sunt principium motus modo formæ naturalis), quia motus circularis est sequela illarum formarum in corpore coelesti, sicut formam terræ sequitur gravitas et motus deorsum. 2 dist. 14, qu. 2, art. 2.

[2] Licet sint formæ abstractæ a subjecto, tamen sunt aliqualiter in eis et ad corpora dependentes tanquam a substantia fixa eo modo, quo anima dependet ad corpus, unde Commentator 7 Metaph. (comm. 31) dicit de calore qui est in semine et de virtute divina in eo existente, quod non est in calore sicut anima est in corpore naturali, sed ita quod sit inclusa in ea, sicut anima est inclusa in corporibus coelestibus. Ibid.

[3] Corpus coeleste, quia est simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco, non indiget in suo esse anima sensibili, nec imaginativa, sed tantum indiget anima movente in loco et virtute, quæ non sit corpus. Et dicit Commentator, quod bene apparet corpora coelestia esse animata, et quod animæ nisi intellectum et virtutem desiderativam, quæ movet in loco. Ibid.

besteht in den durch ihre Bewegungsthätigkeiten causirten Einflüssen auf die physische Erhaltung und Propagation der Menschen. Dem Dilemma, daß die Himmelsseelen als willensfähige Wesen entweder zu den guten oder bösen Engeln gehören müssen und als gute Engel eigene Kirchenfeste haben müßten, kommt Aureolus dadurch zuvor, daß er sie nicht zugleich mit den Engeln, sondern nach denselben am ersten Schöpfungstage der sichtbaren Welt geschaffen werden läßt; obschon uns die Offenbarung über sie keine zureichenden Aufschlüsse gebe, so dürfe man doch annehmen, daß sie zu den guten Engeln gehören, und demzufolge im allgemeinen Feste aller Engel eingeschlossen seien.[1] Auch der Einwand hält nicht Stich, daß, solche Himmelsseelen vorausgesetzt, die Bewegungen des Himmels ewig dauern müßten; es widerstreitet der Natur jener Seelen nicht, ihre Bewegungsfunctionen einzustellen,[2] und es liegt keine rationale Nöthigung vor, anzunehmen, daß sie nicht auch nach Einstellung jener Functionen ihren natürlichen Ort in den von ihnen beseelten Körpern sollten haben können. Baconthorp beansprucht übrigens für die Annahme von Seelen der Himmelssphären nicht mehr als die bloße Probabilität; diese glaubt er unter Berufung auf Augustinus[3] ohne Schädigung der christlichen Glaubenswahrheit vertreten zu können.

Entschiedener als Aureolus, aber mit den ihm nöthig scheinenden Restrictionen, vertritt Baconthorp[4] die Beseeltheit des Himmels. Er

---

[1] Eine specielle Verehrung außer jener allgemeinen ist nicht statthaft: Propter operationem, quam habent in hæc inferiora, non debent coli in speciali, quia ista actio non procedit secundum hoc a libero arbitrio, cum sit necessaria sequela eorum. Propter duo etiam in speciali non sunt colendi, primo propter periculum idolalatriæ; secundo, quia est dubium, utrum sint naturaliter uniti (corporibus) vel tantum voluntarie, tamen non est dubium, quod sol et luna, cum sint corpora, non sunt veneranda. Ibid.

[2] Etsi motus circularis consequatur illos spiritus, sicut accidentia propria ignis consequitur formam ignis, ut sint in corporibus coelestibus spiritus isti sicut principium naturale, tamen movent per appetitum ex desiderio primi principii et ad jussum ejus in fine judicii et in fine universi a motu cessabunt. Motus enim animalis finem habet facta mutatione circa intentum. Ex tunc ergo erunt naturaliter in quiete, sicut homo quandoque stat, quandoque quiescit, et ex utroque modo naturaliter. Ibid.

[3] Baconthorp citirt Retract. I, c. 11, n. 4; Enchiridion de Fide, Spe et Charitate, c. 58.

[4] 2 dist. 16.

betont, daß man die Seelen der Himmelskreise nicht als Informationsprincipien, sondern bloß als Formas assistentes zu fassen habe; er hat daher auch nicht das mindeste Bedenken, die Beweger der Himmelssphären den Engeln beizuzählen. Die Annahme solcher Beweger erscheint ihm nothwendig, weil die Weltbewegung, wenn sie einfach nur durch den ersten Beweger actuirt würde, nicht in der Zeit vor sich gehen könnte.[1] Den Modus der Bewegung anbelangend, legt Baconthorp dar, daß man dieselbe weder einseitig durch den Intellect,[2] noch auch durch den Willen allein gewirkt denken dürfe,[3] sondern durch beide zugleich unter Hinzunahme einer dritten Potenz als Executivvermögens[4] erklären müsse.

Occam[5] verwirft die Annahme eines Unterschiedes zwischen der himmlischen und irdischen Materie. Man frage sich, ob zwei Sterne der Species nach verschieden seien oder nicht. Sind sie es nicht, so müssen sie in Bezug auf ihre Materie ejusdem rationis sein, also die Materie des einen zur Reception der Form des anderen befähiget sein; für diesen Fall ist aber die himmlische Materie ganz derselben Art, wie die irdische. Sind sie nicht derselben Species, so können sie

---

[1] Motus omnium orbium sunt in tempore; sed si primus motus moveret proprium orbem immediate, hoc esset in non tempore, ut dicit Commentator. 2 dist. 16, art. 3.

[2] Dicunt quidam, quod angelus movet per intellectum, sic imaginantes, quod angelus habet penes se species motus, sicut aliorum intelligibilium, species autem motus, ut per intellectum operatur ad operationem, constituit intellectum practicum, intellectus autem factus practicus est virtuale continens respectu motus omnium, quæ per motum fieri possunt, virtuale autem continens potest esse principium operationis ad extra, sicut patet de Deo .... Contra: Si intellectus angeli posset se facere virtualiter continens respectu omnium, quorum habet species, et sic illa causare immediate, ergo cum penes se habeat species omnium rerum, omnia potest immediate causare. 2 dist. 16, art. 4.

[3] Dicunt alii, quod voluntas est principium motus . . . Contra hoc est articulus Parisiensis vigesimus. Ibid.

[4] Huic concordat de anima nostra specialiter; licet enim dictando et vocando moveat nos, tamen executio est impulsus naturalis. Et huic concordat generaliter, quod probatur 2 dist. 37 de potentiis animæ, quod substantia potest sese immediatum principium suæ operationis, quia eadem ratione intelligentia, secundum quod est forma quædam seu quædam separata substantia, poterit esse principium immediatum motus sui, quia motus est ejus operatio. Ibid.

[5] Sentt. II, qu. 22.

ihrer Materie nach entweder ejusdem rationis sein oder nicht; im ersteren Falle ergeben sich die eben zuvor entwickelten Consequenzen, im letzteren Falle müßte man eben so viele Materien als Sterne annehmen, was auf eine unzählbare Menge von Materien führen würde. Sollte die Materie der Himmelskörper von jener der sublunarischen Körper verschieden sein, so müßte dieser Unterschied entweder in dem höheren Range der sinnlichen Wesensformen oder in der Incorruptibilität der himmlischen Körperlichkeit gegründet sein. Der Vorrang der himmlischen Wesensformen reicht nicht als Erklärungsgrund aus; denn die intellective Menschenseele, die den aus der irdischen Materie gebildeten Menschenleib informirt, ist noch vornehmer. Eben so wenig involvirt die Incorruptibilität der Himmelskörper einen Unterschied der himmlischen von der irdischen; vielmehr läßt sich zeigen, daß die Incorruptibilität der Himmelskörper sich aus der Beschaffenheit ihrer Materie eben so wenig erklären läßt, als aus den himmlischen Formen. Denn wie die himmlische Materie ist auch die irdische Materie incorruptibel, und doch ergibt sich aus der Verbindung derselben mit einer gleichfalls incorruptiblen Wesensform im Menschen ein corruptibles Gebilde. So weit es also auf die Beschaffenheit der Componenten ankommt, könnten und dürften auch die Himmelskörper als corruptibel angesehen werden, wie denn in der That ihre Incorruptibilität nur eine relative ist; es ist nämlich kein geschöpfliches Agens vorhanden, welches so mächtig wäre, ihre factische Corruption herbeizuführen. Die Beseeltheit der Himmelskreise betreffend, betont Occam, daß Aristoteles nur von Motoren, nicht von Seelen derselben spreche. An sich wäre es wol ebensogut denkbar, daß wie die irdische Materie, so auch die himmlische durch intellective Seelen informirt werde; da aber die heiligen Lehrer der Kirche sich insgemein dagegen aussprechen, und keine natürliche Nothwendigkeit zur Annahme förmlicher Himmelsseelen vorhanden ist, so entscheidet sich Occam für die Nichtbeseeltheit der Himmelssphären. Der Mangel einer natürlichen Denknöthigung ist für ihn auch der entscheidende Grund, eine Verschiedenheit der irdischen und himmlischen Materie abzulehnen; was man aus dieser Verschiedenheit erklären will, läßt sich ebensogut ohne dieselbe erklären.

Aureolus vermittelt den Zusammenhang im Systeme der allgemeinen Weltbewegung dadurch, daß er Gott als die Causa finalis der Bewegung, die himmlischen Intelligenzen aber als die obersten

Effectivursachen der Bewegung faßt.[1] Die Intelligenzen mit ihrer Sehnsucht nach dem Höchsten und Obersten[2] müssen sonach die dem gottgesetzten Weltstoffe als höchste Wirkungsursache immanente göttliche Idee ersetzen; statt der Einen in den Stoff projicirten Idee, die innerhalb und mittelst desselben sich selbst mit göttlicher Macht ausgestaltet und in den wundervollen Verknüpfungen der Erscheinungen und Gestaltungen allüberall auf sich selbst als innersten und tiefsten Grundgehalt des Erscheinenden zurückweist, erscheinen in dem scholastischen Peripatetismus der mittelalterlichen Weltanschauung zwei substanzielle Grundagenten, Gott und die Intelligenzen, welche von außen auf den Stoff gestaltend einwirken, um aus demselben alle nach einem bestimmten Denkzusammenhange aneinander gefügten und miteinander verbundenen sichtbaren Sonderdinge hervorzubilden. Das Vehikel dieser Hervorbildung ist der Motus, die Bewegung, welche nach ihrem quiditativen Wesen von Aureolus definirt wird als successive Hervorbringung der Form in theilweiser Erzeugung eines Theiles derselben nach dem anderen.[3] Er erhärtet diese Definition gegen mehrere abweichende Definitionen des Motus, namentlich auch gegen jene bei Scotus, welcher die Partes formæ fluentes als das Wesen der Bewegung nimmt, woraus sich ergeben würde, daß es einen Motus ohne Mobile geben könnte.[4] Wir werden nicht fehlen, wenn wir diese

---

[1] Cuilibet coelo correspondet motor proprius in ratione moventis elicitive, cuilibet tamen coelo non correspondet propria intelligentia, quæ sit proprius finis, versus quem moveat intelligentia proprie movens in ratione moventis, ita quod non oportet ponere proprium finem subsistentem, quem desiderat quodlibet coelum h. e. intelligentia propria cuilibet coelo, quæ vocatur anima coeli, sed sufficit unus finis omnium subsistens, ex cujus desiderio appropriate intelligentiæ motrices dicuntur; insunt enim coelo movens quælibet suum coelum. Hanc propositionem pono propter opinionem quorumdam, qui in hoc magis sequuntur Avicennam quam Philosophum et Commentatorem. 2 dist. 14, qu. 2.

[2] Mens Aristotelis et Commentatoris fuit, quod una tantum sit substantia separata movens modo finis communis motores proprios orbium, et quod illi movent simul in ratione efficientis non autem finis. Ibid.

[3] 2 dist. 1, qu. 3, art. 1.

[4] Motus non est formaliter partes formæ fluentes, sed materialiter tantum. Ait enim Commentator 5 Physic., quod motus habet duplicem considerationem, quia secundum suam materiam est in genere, ad quod est motus sive partes formæ fluentes, secundum formam autem est transmutatio conjuncta cum tempore; unde patet secundum eum, quod forma motus non

auf Averroes gestützte Erklärung des Aureolus mit seinem wiederholten Proteste gegen die scotistischen Formalitates in Zusammenhang bringen, obwol es sich im gegebenen Falle zunächst nur um eine Polemik gegen die scotistische Auffassung und Behandlung der Lehre von der göttlichen Allmacht handelt. Mit der Allmachtslehre bringt Aureolus auch die Frage in Verbindung, wie es denkbar zu machen sei, daß nach dem mit dem zeitlichen Weltende eintretenden Stillstande der Himmelsbewegungen eine organische Lebensthätigkeit der wiedererstandenen Menschenleiber statthaben könne. Da die zeitlich bestehende Ordnung der Dinge, vermöge welcher die Bewegungs- und Lebensthätigkeiten der irdischen Schöpfung vom Motus primus abhängig sind, im göttlichen Willen gegründet ist, so kann dieser von jener Ordnung nicht derart abhängig sein, daß ihm eine Supplirung der Wirkungen des Motus primus unmöglich wäre; um so weniger wird er nach dem seinem Willen gemäß dereinst eintretenden Stillstande der himmlischen Bewegungen daran gehindert sein, die Lebens- und Bewegungsthätigkeiten der wiedererstandenen Leiber durch seine unmittelbare Concurrenz zu denselben zu ermöglichen.[1]

Die Behauptung, daß der Motus coeli die absolute Bedingung jeder anderen physischen Bewegungsthätigkeit sei, wurde vom Pariser Bischof Tempier 1276 als glaubenswidrig bezeichnet durch die Censurirung des Satzes: Cessante motu coeli ignis applicatus ad stupam non comburet eam. Nach dem Dafürhalten des Aureolus sollte durch diese Censurirung nicht die im selbsteigenen göttlichen

---

est forma fluens, nec etiam fluxus formæ, quia tunc forma moveretur et flueret; nec etiam successio partis formæ post partem, quia cum sit verum quod pars succedit parti, si illa successio formaliter esset motus, vere posset dici, quod partes moverentur, quod falsum est. Est ergo formaliter transmutatio subjecti secundum partes formæ; translatio enim subjecti a forma in formam vel a parte formæ in partem formæ est formaliter ipse motus, et patet, quod talis transmutatio non potest intelligi sine transmutabili. 1 dist. 42, pars 2, art. 1.

[1] Cessante post judicium motu coeli cessabit omnis actio naturalis generationis et corruptionis, similiter cessabit motus elementorum simplicium et generatio eorum circularis et varia, ut quod hic in æstate generentur elementa activa, in hyeme passiva, quia hoc facit motus primi coeli variando alterans et materiam. Erit tamen possibilis et de facto motus cordis continue in homine Deo manutenente extremas perfectiones; similiter erit tunc motus spirituum progressivus propter manutentiam virtutis divinæ. 4 dist. 57, qu. un.

Willen gegründete Verknüpfung der natürlichen Ursachen in Abrede gestellt, sondern bloß die darauf gestützte Unmöglichkeit einer Supplirung der Causalität des Motus primus durch unmittelbare göttliche Efficienz zurückgewiesen werden. Daß aber, so weit eine solche unmittelbare göttliche Efficienz nicht statthat, wirklich der Motus coeli die oberste physische Ursache alles physischen Geschehens sei, steht dem Aureolus so fest, daß er den dereinstigen Übertritt der sichtbaren Schöpfung aus dem Stande der Bewegung in jenen der Ruhe und das damit verbundene Aufhören der vom Motus primus abhängigen physischen Vorgänge auf einen göttlichen Wunderact zurückgeführt, kraft dessen jener Motus primus gehemmt wird. Diese im christlichgläubigen Interesse adoptirte Annahme einer wunderbaren Hemmung bekundet aber nur die Abhängigkeit von dem seinem Wesen nach antichristlichen aristotelischen Kosmismus, in dessen Geiste die gegenwärtige unvollendete Ordnung der Dinge als ewige gedacht werden muß, während nach offenbarungsgläubiger christlicher Anschauungsweise aus der gegenwärtigen zeitlich unvollendeten Ordnung der Dinge die ewige in Gott vollendete Ordnung herausgeboren werden soll. Für diesen Fall aber muß die zeitliche irdische Ordnung der Dinge auf die Ausgeburt der ewigen Ordnung aus ihr angelegt sein, was nur unter Voraussetzung der in den Weltstoff projicirten göttlichen Weltidee als immanenten Gestaltungs- und Entwickelungsprincipes der sichtbaren Weltwirklichkeit denkbar ist. Damit kommen wir auf die oben erwähnte philosophische Unzureichendheit der mittelalterlichen christlich-peripatetischen Kosmologie zurück, in deren Grenzen das mittelalterliche christlich-philosophische Weltverständniß für so lange gewiesen blieb, als das geocentrische Weltsystem in seiner Herrschaft sich behauptete. Aureolus lehnt nicht den aristotelischen Kosmismus ab, dessen naturalistischen Charakter er nicht zu durchschauen vermag, sondern begnügt sich mit der Anbringung einer kleinen Verbesserung, durch welche er die Gefahr einer naturalistischen Ausdeutung des aristotelischen Weltsystems absolut beseitiget zu haben glaubt; und diese Verbesserung besteht darin, daß er die Bewegungsthätigkeiten der himmlischen Intelligenzen nicht als naturnothwendige angesehen wissen will, damit sie nicht als ewig dauernde gefaßt werden müssen.[1]

[1] Videtur, quod omnino Aristoteles repugnet fidei tantum quoad unum, videlicet quod ipse poneret, quod coelum impossibile est stare, quia intel-

Der von Tempier censurirte Satz war nachträglich vielfach ventilirt worden. Duns Scotus hielt dafür, daß keine zwingende Nöthigung vorliege, einen dereinstigen Stillstand des Motus coeli anzunehmen, obschon er schließlich aus Congruenzgründen sich hiefür entschied. Er glaubte aber, daß der Stillstand des Himmels kein Aufhören der Bewegungsthätigkeiten in den vom Himmel umschlossenen Kreisen involvire.[1] Aureolus ist anderer Ansicht, meint jedoch, daß durch Tempiers Censur nicht die aristotelische Philosophie selbst getroffen werde, weil im richtig verstandenen Sinne derselben nicht dieß liege, daß mit dem Aufhören des Motus primus augenblicklich sofort jede andere durch denselben bedingte Bewegung aufhören müsse, daher denn immerhin die im Momente des Stillstehens einem Werge nächstgerückte Flamme das Werg verzehren könne. Nur können die alterativen Potenzen auf keine anderen Subjecte wirken, als welche im Momente des Stillstandes ihren Einflüssen unterstellt sind, und es können ihnen keine neuen Subjecte nahegerückt werden, weil dieß durch den Stillstand der himmlischen Bewegung ausgeschlossen ist.[2]

---

ligentia movet necessitate naturæ, alias etiam intelligentia esset otiosa. Quo etiam ad hoc, quod forte ipse poneret, quod tanta colligatio est inter motus inferiores et inter motum coeli, quod stante per impossibile motu coeli impossibile esset per quamcumque virtutem motus inferiores teneri. Sed in hoc quod ipse poneret, quod de facto et secundum ordinem naturæ nulla actio esset cessante motu coeli, in hoc posset forte catholice sustineri, ut per hoc, quod post judicium cessabit motus coeli, cesset eo ipso naturaliter omnis transmutatio in inferioribus Ibid.

[1] Licet, quando est motus in istis inferioribus, non possit esse nisi in habitudine ad coelum, non tamen ut ad primam causam moventem; imo eandem habitudinem habet ad coelum quiescens, sicut prius habebat ad coelum movens, et ideo, si cesset motus in coelo, non propter hoc cessabit motus in istis inferioribus, quia non cessabit habitudo. Report. 4 dist. 48, qu. 2, n. 16.

[2] Philosophus et Commentator dicunt 2 de generat. comm. 55, quod continuatio alterationis et generationis fit per unum motum localem primum tamen successio generationis et alterationis fit per alium motum obliquum Zodiaci . . . . Omnis motus rectus sive localis sive alius terminatur determinato tempore; ratio est, quia est ad terminum determinatum. Si ergo debet continuari, oportet quod hoc fiat per alium motum; ergo oportet quod reducatur ultimo ad motum circularem, qui quantum est de se, non habet terminum determinantem. Ex hoc continuabitur generatio et alteratio per hunc modum, quia per motum localem continuum fit variatio in alterante

Baconthorp findet keinen Anlaß, bei der Frage über das einstmalige Aufhören der Himmelsbewegung länger zu verweilen, während Durand[1] sich veranlaßt sieht, gegen Aristoteles sowol die Möglichkeit als auch das factische Statthaben eines dereinstigen Stillstandes der Himmelsbewegung zu erhärten. Die Gründe, durch welche Aristoteles die Ewigkeit der Himmelsbewegung zu erhärten sucht, sind nicht zwingend. Er meint, da Engel und Himmel ewig sind, auch das beiderseitige Verhältniß derselben ein constantes und ewiges sein müsse; dieses Verhältniß werde aber geändert, wenn die Engel davon ablassen, den seit ewig von ihnen bewegten Himmel in alle Ewigkeit fort zu bewegen. Dieses Argument wäre nach Durand nur dann zutreffend, wenn die Bewegungsthätigkeit der Engel eine naturnothwendige wäre.[2] Eben so wenig erscheint es ihm zutreffend, mit Aristoteles zu sagen, der höchste Zweck und die höchste Aufgabe der vornehmsten Weltwesen sei die Seinsverleihung an die ihnen unterstellten Dinge; der schlechthin letzte und absolute Zweck der himmlischen Intelligenzen kann eben nur Gott selbst sein.[3] Ist die ewige Fortdauer der Himmelsbewegung nicht denknothwendig, so ist eben damit auch schon die Denkmöglichkeit eines dereinstigen Stillstandes derselben

---

particulari et in materia; in alterante quidem, alterans enim per motum localem fit in alia et alia situatione et adducitur ad diversos situs; in materia vero, quia adducitur virtute motus primi alia et alia continue materia. Stante autem motu coeli non apparet possibilis ista continuatio. 4 dist. 47.

[1] 4 dist. 48, qu. 3.

[2] Duorum perpetuo approximatorum ad invicem non potest esse difformis habitudo, cum unum agit in aliud ex necessitate naturæ. Sed si unum agat in aliud voluntarie, potest quandoque agere et quandoque non absque sui mutatione, quia voluntate æterna potest velle aliud novum, et sic in passo potest esse nova habitudo ex nova actione agentis, quæ non est in ipso, sed in passo, non per novam voluntatem, sed per antiquam. L. c., n. 9.

[3] Falsum assumit, scil. quod optimus finis substantiæ separatæ sit dare esse rebus. Hoc enim non est verum. Cum enim sit duplex finis, scil. finis cujus gratia et finis quo, finis cujus gratia est intelligentia, non est ipse Deus. Finis vero quo est operatio, per quam finis cujus gratia potissime attingitur. Constat autem quod potius attingitur Deus ab intelligentia per intelligere et velle, quæ tendunt in Deum sicut in objectum et sunt nobilissimæ perfectiones ipsius intelligentiæ, quam attingatur per actionem, quæ daret esse rebus, per quam non attingit ipsum Deum secundum se, sed secundum quamdam assimilationem. L. c., n. 8.

erhärtet. Aber auch das factische Eintreten desselben läßt sich erhärten; die Himmelsbewegung muß aufhören, wenn der Zweck derselben vollkommen verwirklichet ist. Ist die Vollzahl der von Gott beschlossenen irdischen Generationen wirklich geworden, speciell die Vollzahl der Auserwählten Gottes auf Erden in's Dasein gerufen und zeitlich vollendet, so hat die auf das irdische Generationsleben bezügliche Bewegung des Himmels keinen weiteren Zweck mehr.

Mit der Lehre von der Bewegung hängt auf's engste die Lehre von Zeit und Raum zusammen, da die Bewegung in der Zeit und im Raume vor sich geht, und wie Aureolus bemerkt, Zeit und Raum zum Maße hat.[1] Die Zeit kann nach Aureolus als indeterminirte und determinirte Quantität genommen werden. Als indeterminirte Quantität ist sie eine Quantitas continua, als determinirte Quantität eine Zusammensetzung aus continuirlicher und discreter Größe.[2] Im Unterschiede von der permanirenden Quantitas continua ist die Zeit eine Quantitas successiva, und zwar als indeterminirte Quantität schlechthin nur jene Quantitas successiva, determinirte Quantität aber in Reduction der Quantitas successiva auf eine bestimmte Zahl oder ein bestimmtes Maß. Man definirt die Zeit herkömmlich als das Maß der Bewegung der zählbaren Dinge. Das Nacheinander der Bewegung schließt ein Prius und Posterius in sich; demzufolge definirt Aristoteles die Zeit[3] als Numerus motus secundum prius et posterius. Die Zeit als gedachte ist nur im menschlichen Denken vorhanden; denn die Zeit denken, heißt das im Wesen der Zeit liegende

---

[1] Motus et tempus dividi et mensurari habet dupliciter, vel per partes suas, per quas dicitur esse divisibilis, vel per prius et posterius. Prima divisio est secundum partes magnitudinis; dicitur enim motus hoc modo tantus a spatio. Alio modo habet motus mensurari a tempore, quia tempus est ipsa prius et posterius in motu, cum sit successio quædam; hoc modo dicitur etiam motus major vel minor secundum successionem majorem vel minorem. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] Impossibile est quantitatem certificari et determinari, nisi ut reducitur ad certum numerum .... Unde impossibile est concipere annum determinate, nisi mensurando eum et reducendo ad numerum mensium, et mensem nisi reducendo ad numerum hebdomadarum, et hebdomadem ad numerum dierum, et diem ad numerum horarum, et horam ad numerum minutorum. Ergo omnis quantitas, ut determinata est, includit numerum infra suam rationem, quia determinationem totam habet a numero. Ibid.

[3] Aristot. Physic. IV, c. 14.

Prius und Posterius zugleich denken, welche Simultaneität nur im Denken möglich ist, während in Wirklichkeit das Prius und Posterius auseinanderliegen müssen. Da nun die Aufeinanderfolge das Wesen der Zeit ausmacht, so muß sie eine vom menschlichen Denken unabhängige Realität haben, die auch dann vorhanden wäre, wenn sie nicht gedacht würde. Deßungeachtet ist das Sein der Zeit außerhalb der Seele nur ein unvollkommenes, weil es in jedem Momente ihres Verlaufes mit einer Negation behaftet ist; das complete Esse der Zeit ist nur im Denken vorhanden.[1]

Den Grund, weßhalb Aureolus und vor ihm schon Duns Scotus sich so ernstlich bemühten, die objective Realität der Zeit zu erweisen, haben wir in gewissen, gegen die Subjectivirung der Zeitvorstellung gerichteten Censurirungen von Seite Tempier's und Kilwardby's zu erkennen, auf welche sich Baconthorp ausdrücklich bezieht.[2] Wie Aureolus sucht auch Baconthorp zu zeigen, daß Aristoteles und Averroes für die objective Wahrheit der Zeitvorstellung einstehen. Man habe, um die aristotelische Definition der Zeit richtig zu deuten, zwischen der actualis numeratio, die allerdings nur in der Seele vor sich geht, und zwischen der aptitudinalis numerabilitas, welcher zufolge etwas formaliter zählbar sei, zu unterscheiden. Letzteres existire offenbar außerhalb der Seele. Da die Bewegung außerhalb der Seele ist, so muß auch die Zeit als das Nacheinander in dieser Bewegung außerhalb der Seele sein. Die Zeit ist jedoch nicht nach ihrem Ansichsein,[3]

[1] Hæc est mens Commentatoris: Tempus componitur ex præterito et futuro, sed præteritum jam deficit, futurum autem nondum est; ergo tempus componitur ex ente et non ente . . . . Idem est de motu. Nulla enim pars ejus est in actu, sed quælibet pars demonstrata recessit; ergo est compositus ex hoc, quod jam deficit, et ex hoc quod non est. Sed talia non habent esse completum, sed esse eorum completur ex actione animæ, quæ scil. apprehendit omnes partes et ponit eas in esse, concipiendo indivisibile quod est in re. 2 dist. 2, qu. 1, art. 2.

[2] Ad hoc est secundus articulus Parisiensis, quod ævum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione; error. . . . Articulus Oxoniensis: Ponere tempus non esse in prædicamento, error. 2 dist. 2, qu. 1, art. 3, § 2.

[3] Extra intellectum nihil de tempore est, nisi instans, nec de motu, nisi mutatum esse vel indivisibile aliquod, quod continuat partes motus. Quia quod præteriit, non est, quod futurum est, nondum est, sed instans temporis nihil est temporis, nec mutatum esse motus, sicut nec punctus lineæ. Ergo extra intellectum nihil est de motu vel de tempore, ut in seipsis considerantur. 2 dist. 2, qu. 1, art. 4, § 1.

sondern nur, sofern sie an einem Anderen, nämlich in der Bewegung als das Nacheinander desselben erscheint, außerhalb der Seele vorhanden.[1]

Für Durand hat die Frage, ob und wiefern der Zeitvorstellung objective Realität zukomme, kein Interesse; sie ist bei ihm durch seine Grundauffassung der Zeit als des den Dingen immanenten Dauermaßes von vorne herein entschieden. Von dem Begriffe der Dauer als eines Quantum ausgehend,[2] unterscheidet er ein inneres und äußeres Dauermaß; das erstere ist unmittelbar in den Dingen selbst, in einer Quantitas intrinseca derselben gelegen, das letztere durch eine Quantitas extrinseca, durch die Bewegungsquantität des Mobile primum dargeboten. Dieses äußere Dauermaß ist nicht bloß an die generablen und corruptiblen Erdendinge, sondern auch an die äviternen englischen Existenzen anzulegen, obschon nur in accidenteller Weise, und weil es ein anderes Dauermaß jener Existenzen nicht gibt.[3] Es gibt kein inneres Dauermaß der englischen Existenzen, weil das Aevum, welches die Mensur der englischen Existenzen ist, zufolge seiner Indivisibilität die Möglichkeit einer Aufeinanderfolge von sich ausschließt. Von einem inneren Dauermaße kann nur bei den generablen veränderlichen Dingen die Rede sein; das Esse der äviternen

---

[1] Instans tempus extra intellectum realiter continuat partes temporis, et realiter distinguit et actualiter, et similiter mutatum esse realiter continuat et distinguit partes necessario. Sed id, quod extra intellectum realiter et actualiter continet aliqua et distinguit, etiamsi actualiter non existant, continet illa in aliquo esse numerabili extra intellectum. Ergo motus et tempus, licet in se sint nihil extra intellectum, sunt tamen in esse numerabili aliquid extra intellectum in ipso instante continuante et in mutato esse continente. Ibid.

[2] 2 dist. 2, qu. 6.

[3] Per quid mensurabitur quantitas durationis, quam habuerunt æviterna, ex quo creata sunt usque ad nunc? Dicendum, quod per nullam mensuram unigeneam, sed per heterogeneam, videlicet per tempus. Cujus ratio est quia nihil habet rationem mensurabilis, nisi secundum quod induit rationem quanti; sed duratio æviterni secundum se non est quanta, cum non habeat partem et partem, induit autem rationem quanti, quatenus coexistit durationi quantæ, puta motui; ergo secundum se non habet mensuram, sed secundum ejus coexistentiam ad motum, et tunc habet eandem, quam motus. Unde dicimus, quod quilibet angelus duravit, quantum duravit mundus seu motus et tempus. 2 dist. 2, qu. 5, n. 14.

Existenzen aber ist ein stabiles Esse, welches die mit realen Mutationen verbundene Tendenz zum Nichtsein ausschließt, und demzufolge seinem inneren Wesen nach über die Zeit als Dauermaß vergänglicher Dinge hinausgestellt ist.[1]

Die generablen Existenzen unterscheiden sich von den äviternen dadurch, daß ihnen eine Duratio successiva zukommt; sie ermangeln aber nebstdem auch nicht einer Duratio non successiva. Diese ist das Nunc temporis discreti, welches sich von der Duratio non successiva der Äviternität dadurch unterscheidet, daß es in letzterer kein Indivisibile succedens alteri gibt, während die aus der irdischen Materie hervorgebildete Substanz die Succession eines solchen Indivisibile zuläßt. Das Nunc temporis discreti ist eine Duratio non successiva, weil das Esse der generablen Substanz, so lange sie dauert, die Succession eines anderen Esse ausschließt; das untheilbare Nunc temporis discreti der generablen Substanz läßt aber ein Indivisibile succedens zu, welches mit der Umbildung der aufgelösten Substanz in eine andere eintritt.[2] Dieses Nunc temporis discreti ist nun das vorerwähnte innere Dauermaß der generablen irdischen Substanzen, während das äußere Dauermaß derselben in dem mit dem Motus primus identischen Tempus continuum gegeben ist, dessen Theile Stunden, Tage, Monate, Jahre u. s. w. sind.

Durand konnte sich für seine Assertion, daß das Nunc temporis discreti das innere Dauermaß der generablen irdischen Substanzen

---

[1] Esse rei generabilis, quanquam in se uniformiter se habeat, quamdiu res est, tamen per adjunctas transmutationes in accidentalibus continue tendit ad non esse, et ideo tale esse non est stabile, sicut est æviternorum esse, quod non tendit ad non esse per aliquid sibi adjunctum vel sibi intrinsecum quanquam possit deficere per substractionem divinæ influentiæ. 2 dist. 2, qu. 3, n. 6.

[2] Nunc temporis discreti seu successionis discretæ recipit illud, quod est in se indivisibile, et ejus susceptio, cum natum est aliud succedere in eodem, et ipsum etiam natum est succedere alteri; sed talis est actus substantiæ generabilis et corruptibilis; ergo etc. . . . . Minor probatur quantum ad suas tres partes, et primo quantum ad hanc, scil. quod in ipso esse substantiæ generabilis et corruptibilis non est successio aliqua; nec etiam in ejus susceptione, quia introductio formæ substantialis est in instanti; ei etiam potest succedere aliud indivisibile incompossibile cum eo circa idem, quia una forma substantialis in eadem materia succedit alteri, et ei est incompossibilis. 2 dist. 2, qu. 6, n. 7.

sei, auf Aristoteles stützen,[1] dessen dießbezügliche Äußerungen vielfach ventilirt wurden. Aureolus[2] reducirt dieselben auf folgende drei Punkte: 1. Aristoteles lehre, daß das Nunc als ein dieselbiges verharre secundum substantiam et subjectum, während es penes aliud et aliud esse verschieden sei; 2. das in der Gesammtzeit identische Nunc est variire secundum aliud et aliud prius et posterius; 3. das Nunc est in actu discontinuire die Zeit und sei Terminus derselben, während das Nunc in potentia die Zeit continuire. Dawider erheben sich nun mancherlei Bedenken. Es scheint sich zu widersprechen, daß das Nunc trotz seiner substanziellen Diesselbigkeit penes prius et posterius verschieden sein solle, da ja das Prius und Posterius das Nunc selber sind. Wenn ferner jeder Veränderung im Verlaufe der Bewegung ihr besonderes Nunc entspricht, und das Nunc als solches deßungeachtet die Gesammtzeit des Dinges umfassen soll, so fallen alle aufeinanderfolgenden Veränderungen in der Bewegung in dasselbe Nunc, d. i. in denselben Moment. Das Verändertwerden verhält sich zur Bewegung, wie das Nunc zur Zeit; wie es nun in der Bewegung kein Unum mutatum esse secundum substantiam gibt, sondern nur ein continuirliches Aliud et Aliud, so muß es sich gleicher Weise mit der Zeit verhalten, wodurch ein Unum nunc secundum substantiam ausgeschlossen ist. Dieß war denn auch Ursache, daß Einige die betreffende Stelle als einen Lapsus ingenii des großen griechischen Weltweisen nicht weiter berücksichtigen zu dürfen glaubten; Andere suchten dieselbe auf mancherlei Art mit anderen Stellen aristotelischer Bücher auszugleichen. Nach Aureolus thut man am besten, die vielbesprochene Stelle so auszulegen, wie sie Averroes ausgelegt hat. Hält man sich genau an den Wortlaut derselben und schließt man die unrichtige Voraussetzung aus, daß Aristoteles das Esse der Zeit formaliter und accidentaliter als ein Sein außerhalb der Seele ansehe, so verschwinden die gerügten Anstöße von

---

[1] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 219b, lin. 12 ff.: τὸ νῦν τὸ αὐτὸ ὁ ποτ' ἦν τὸ δ'εἶναι αὐτῷ ἕτερον. τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ'ὡς οὐ τὸ αὐτό· ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ ἕτερον (τοῦτο δ'ἦν αὐτῳ τὸ νῦν), ᾗ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. — Vgl. dazu p. 221b, lin. 28 ff.: ὅσα μὲν οὖν φθαρτὰ καὶ γενητὰ καὶ ὅλως ὅτε μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή, ἀνάγκη ἐν χρόνῳ εἶναι· ἔστι γὰρ χρόνος τισ πλείων, ὃς ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν.

[2] 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

ſelbſt.[1] Man kann dann nicht mehr ſagen, daß das Prius und Posterius als zwei auseinanderliegende Nunc mit der angenommenen indiviſiblen Einheit des Nunc ſich nicht vertragen; das Eine indiviſible Nunc iſt eben nur im Denken ſelbſt vorhanden als Zuſammenfaſſung des Fluxus temporis, deſſen nothwendig auseinander tretendes Prius und Posterius das incomplete Sein der Zeit extra animam ausmachen.[2]

Baconthorp, der dieſelbe vielbeſprochene ariſtoteliſche Stelle erörtert, weicht von Aureolus darin ab, daß er das indiviſible Nunc nicht in das Denken verlegt, ſondern als Menſur das Primum mobile faßt.[3] Auch er rechtfertiget ſeine Auffaſſung durch die Auctorität des Averroes,[4] und bezeichnet das Instans oder Nunc als die von Durand als unmöglich verworfene Mensura unigenea des mit der Bewegung gegebenen Zeitverlaufes.[5] Der Unterſchied ſeiner Auffaſſung von jener

---

[1] Extra animam sicut non est unum mutatum esse secundum substantiam in toto motu, sed semper aliud et aliud, sic non est idem nunc extra animam, sed necessario raptim transit. Sed ponendo, quod tempus secundum suum esse formale sit completive in anima, et hoc objective, tamen sic possunt intelligi verba Aristotelis sine aliquo convenienti. 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

[2] Aristoteles imaginatur continuationem temporis esse ab anima eo modo, quo mathematicus imaginatur punctum per suum fluxum causare lineam mathematicam imaginatam. Sicut ergo mathematicus volens imaginari lineam rectam imaginatur fluxum unius puncti in rectum, volens autem imaginari lineam circularem apprehendit fluxum puncti circulariter, sic per simile Aristoteles dat esse completum tempori in actu. Tempus enim est formaliter prius et posterius in motu, quæ non habent esse eo modo, quo entia positiva habent esse, nisi ut ab anima apprehenditur. Ibid. — Tota continuitas partium temporis est ab anima sic continuante. L. c.

[3] Instans primo mensurat primum mobile, ut sub diversis talibus indivisibilibus partibus motus, et suas partes mobiles et etiam mutata esse in partibus motus; et ideo quia illud, quod primo mensurat, est unum secundum rem, ideo instans est unum secundum rem. 2 dist. 2, qu. 1, art. 4, § 3.

[4] Instans est mensura vel numerus translati, sicut quod continue movetur. Unde Commentator 4 Physic. comm. 105 declarans sententiam instantis, quid sit . . . . respondet: Instans est numerus translati et tempus est numerus translationis. Ibid.

[5] Cum instans non sit mensura vel numerus fundatus in continuo permanenti et fixo, sed secundum quod est fluens continue, ergo valet ex quo sua mensura essentialiter et propria debet esse unigenea, quod instans

des Averroes wird ersichtlich, wenn man die Polemik des Letzteren gegen das Nunc als Mensur des Primum mobile vergleichend beizieht.[1]

Nach Occam[2] läßt sich das Wort Zeit in fünffachem Sinne nehmen. Die Zeit im strictesten und eigentlichsten Sinne ist die uns am meisten bekannte schnellste Bewegung, sei dieß nun die Bewegung der achten oder neunten Himmelssphäre, oder der Sonne, oder des Mondes; denn alle diese Bewegungen dienen uns als Maß der Motus inferiores. Im weiten Sinne verstanden kann zweitens das Wort Zeit auf irgend einen Motus inferior angewendet werden, mittelst dessen wir zur Kenntniß eines Motus superior gelangen. Drittens kann Zeit einen imaginirten Motus bedeuten, der als Concept ein vorstellungsweises Sein in der Seele hat, und uns als Maß äußerer wirklicher Bewegungen dient.[3] In diesem dreifachen Sinne verstanden fällt die Zeit mit der Bewegung als Maß derselben zusammen. Sie kann aber auch als Numerus verstanden werden, und zwar entweder als Numerus numeratus oder als Numerus quo numeramus.

---

suo modo proprio sit incontinuo fluxu. Unde Commentator 4 Physic. comm. 119 ponit, quod mensura debet esse in genere mensurati, et ponit mensuram successivam respectu successivi et permanentem successivam permanentis. Sicut ergo diversum est mobile, ut distinguitur per prius et posterius motus, ita diversum et instans ut est in fluxu, ut distinguitur per prius et posterius in tempore. Ibid.

[1] Nec Aristoteles dicit, ut alii intelligunt eum, quod nunc mensurat mobile, sed dicit, quod sequitur mobile. Hoc autem debet sic intelligi, quod sicut mobile suo fluxu causat motum, sic aliquod indivisibile, puta aliquod nunc apprehensum ab anima suo fluxu causat tempus, quod pro tanto sequitur mobile, quia dum anima apprehendit fluxum ipsius mobilis, continuum apprehendit, et fundat in ipso fluxu aliquod indivisibile, quod sequitur mobile; quia sicut mobile fluit secundum aliam et aliam partem fluxus, sic anima imaginatur illud nunc fluere secundum aliud et aliud prius et posterius partium ipsius fluxus. 2 dist. 2, qu. 1, art. 5.

[2] Sentt. II, qu. 12.

[3] Exemplum hujus: quando aliquis non videns solem primo, quia est sub nube, videns tamen alium motum, scit statim utrum sit longior vel brevior per motum in anima; et etiam coecus per motum imaginatum in anima mensurat motum solis vel alicujus alterius. Et de isto tempore dicitur 4 Physic. a Commentatore, quod impossibile est tempus percipi, nisi cognoscamus nos esse in aliquo transmutabili, percipiendo autum nos esse in aliquo transmutabili percipimus motum, et percipiendo motum percipimus tempus. L. c.

Damit ergibt sich ein vierter und fünfter Sinn des Wortes Zeit. Sofern man sie als Numerus numeratus nimmt, haben das Prius und Posterius in der Bewegung nicht die Bedeutung einer Mensura, und unterscheiden sich von der Zeit wenigstens penes Connotata. Als Numerus quo numeramus haben das Prius und Posterius ein imaginatives Sein in der Seele, und zwar entweder als Mensur oder bloß als distincte Theile des Motus imaginatus. Im ersteren Falle fällt der Numerus quo numeramus mit der dritten Auffassung der Zeit zusammen, im letzteren Falle unterscheidet er sich von derselben penes Connotata. Gemeinhin ist die Zeit als Numerus der Bewegung secundum prius et posterius zu definiren; sachlich mit der Bewegung zusammenfallend, ist sie secundum quid nominis von der Bewegung unterschieden, ungefähr so wie ein Ellenmaß von einem Stabe, der nicht zum Messen verwendet wird, obschon er hiezu geeignet wäre. In der das quid nominis ausdrückenden Definition der Zeit tritt zu dem, worin die Zeit mit der Bewegung sachlich zusammenfällt, connotativ etwas hinzu, was in der Bewegung als solcher nicht enthalten ist, nämlich der Actus animæ numerantis et replicantis per mensuram.[1] Das in der Definition der Zeit zum Realinhalte der Definition der Bewegung Hinzutretende ist etwas, was in der Seele entweder bloß subjective, oder zugleich objective und subjective existirt. Etwas bloß subjective in der Seele Existentes wird in die Definition der Zeit aufgenommen, wenn sie in der ersten der oben angeführten fünf Bedeutungen des Wortes Zeit verstanden wird; etwas zugleich objective und subjective in der Seele Existirendes wird ausgedrückt in der dritten jener fünf Bedeutungen. In beiden der genannten Erklärungen erscheint der Actus animæ als etwas Connotatives, nicht als Significatum principale; dieses Letztere ist der Motus entweder als Motus realis oder Motus imaginatus. Fragt man, ob die Zeit ein Esse außerhalb der Seele habe, so hat man zu unterscheiden zwischen dem Significatum principale und Significatum totale der Zeit. In Bezug auf Ersteres ist die Zeit nach der ersten, zweiten und vierten Erklärung eigentlichst, wenn auch

[1] Licet enim aliquando mensura sit in re et realis, tamen replicatio mensuræ respectu mensurati est solum per animam; et ideo in diffinitione exprimente quid nominis temporis debet poni aliquid existens in anima. L. c.

nicht ausschließlich, außerhalb der Seele;[1] nach der dritten und fünften Bedeutung aber bloß innerhalb der Seele.[2] Das Significatum totale oder das Totum, welches durch das Wort Zeit connotirt wird, ist theils in, theils außerhalb der Seele, nicht als ob es aus einem Ens in anima und einem Ens extra animam zusammengesetzt wäre, sondern weil in der das Quid nominis ausdrückenden Definition der Motus realis als Significatum principale, der Actus animæ aber als Connotatum enthalten ist. Dieser Definition gemäß ist die Zeit theils innerhalb, theils außerhalb der Seele, sofern das Wort Zeit im Sinne der ersten und zweiten Erklärung verstanden wird; im dritten Sinne verstanden ist die Zeit quoad significatum principale in der Seele.[3]

Occam's Zeittheorie tritt zu jener des Aureolus und Baconthorp dadurch in Gegensatz, daß er dasjenige, was jene das Esse completum oder das Ansichsein der Zeit nennen, als ein Esse secundum quid nominis bezeichnet. Man kann, wenn man will, diese Zeitauffassung eine nominalistische nennen, ebensogut aber auch eine realistisch-empiristische, sofern der Sachinhalt des Zeitbegriffes etwas außerhalb der Seele Gelegenes ist.[4] Durand's Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Mensur der Zeit verwerfend, macht er den Motus primus zum absoluten Maße der Zeit,[5] und erklärt sich gegen

---

[1] Haberet esse, si nulla anima esset, quia illis modis tantum significat motus reales et partes eorum, puta affirmationes et negationes, quæ omnia sunt ex natura rei et in re; tamen bene se habet esse in anima, quando aliquid mensuratur per tales motus sicut cognitum in cognoscente. Sed nullum esse habet per animam, quod non haberet, si anima non esset. Ibid.

[2] Si accipiatur tertio et quinto modis, sic tempus tantum est in anima, quia sic tantum est motus imaginatus partes ejus. Ibid.

[3] Quia sic signat motum imaginatum, et connotat actum animæ mensurantis; similiter connotat actum realem extra mensuratum, et sic aliquid connotatum per tempus sic acceptum est in anima et aliquid in re extra. Ibid.

[4] Quod motus circumscripto omni accidente realiter et formaliter sibi inhærente sit tempus proprie dicendum, probatur: Quia secundum Philosophum illud est tempus, per quod mensuramus motum; sed per primum motum maxime manifestum mensuramus alios motus. Ibid.

[5] Secundum Philosophum 4 Metaph. in omni genere illud per quod certificatur quis de quantitate omnium aliorum in illo genere, illud est mensura aliorum. Nunc autem quantitates motuum aliorum inferiorum sunt

Diejenigen, welche die Zeit nur für ein der Bewegung des Mobile primum anhaftendes Accidens ansehen,[1] während jene Bewegung als absolute Mensur selbst schon die Zeit im eigentlichen Sinne ist. Occam bezeichnet sie als die von Durand für unmöglich erklärte Mensura unigenea, wobei freilich Occam nur das absolute Maß aller Bewegungen im Auge hat, während Durand unter der Zeit primär das innere Dauermaß der existenten Dinge versteht, und das sogenannte äußere Dauermaß nur als ein zufälliges ansieht, welches zur inneren Beschaffenheit des Dinges in keiner Beziehung stehe. Auch darin weicht Occam von Durand ab, und geht in antispeculativer Richtung über ihn hinaus, daß er die Zeit nicht bloß accidenteller Weise, sondern schlechthin als Maß der Dauer der englischen Existenzen erklärt. Es ist denkbar, daß Gott einen Engel später als den anderen schaffe, also die Entstehung des einen von jener des anderen durch einen Zeitintervall geschieden sei; das rationale Denken unterwirft somit die Dauer der englischen Existenzen der Zeitkategorie.[2]

Von dem scotistischen Satze, daß die Existenzdauer des Engelwesens nur in diesem selbst, d. i. in seiner Äviternität ihr Maß habe,[3] wich bereits Aureolus ab, wenn er das Aevum nicht formaliter und intrinsece, sondern nur extrinsece und connotativ als Dauermaß des

---

nobis ignotæ, de quibus certificamur per primum motum nobis maxime notum; ergo ille motus sufficienter ad rationem temporis absque omni alio accidente, quia in genere successivorum non potest dari aliquid primum, quod possit esse mensura omnium successivorum, nisi primus motus nobis maxime manifestus. Ibid.

[1] Mirum est de illis qui ponunt, quod tempus est quoddam accidens inhærens motui primi mobilis, quod primo mensurat motum primi mobilis et secundario omnes alios motus; quia illud accidens, ex quo est successivum, oportet necessario quod habeat mensuram, sicut habet durationem, quæ non potest esse mensura sui ipsius, quia mensura et mensuratum distinguuntur realiter, sicut supra dictum est; ergo habet aliud tempus pro mensura et erit processus in infinitum, vel stabit ad aliquem motum qui poterit esse mensura aliorum sine omni accidente sibi inhærente. Ibid.

[2] Tempus est mensura durationis angelorum sicut est mensura motus. Probatur: Quod non habet durationem majorem vel minorem, nisi quia coexistit majori vel minori successioni in actu vel in potentia, illud mensuratur tempore; sed duratio angeli est hujusmodi, ergo etc. 2 dist. 13.

[3] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 315 f.

Engels gelten ließ.[1] Nach Durand eignet sich, wie wir oben hörten,[2] das Aevum überhaupt nicht als Dauermaß, weil es keine Quantität sei; Occam geht um einen Schritt weiter und behauptet, das Aevum sei gar nichts.[3] Wäre es etwas, so müßte es entweder in genere substantiæ oder in genere accidentis sein. Wäre es in genere substantiæ, so müßte es entweder mit der Substanz des Engels identisch, oder ein Theil derselben sein; ersteres ist undenkbar, weil kein Wesen sein eigenes Maß sein kann, letzteres ist nicht denkbar, weil da der Engel ein Compositum aus zwei Substanzen sein müßte. Wäre das Aevum ein Esse in genere accidentis, so müßte es entweder ein Accidens absolutum oder ein Accidens relativum sein. Wie aber der Engel ohne Beigabe irgend eines Absolutum geschaffen werden kann, so kann er ohne diese Beigabe auch im Sein erhalten werden, somit kann dieses angebliche Absolutum nicht das Maß seiner Dauer sein, und dieß um so weniger, da die Mensur bekannter sein soll als das Mensurirte, ein den Engel mensurirendes Absolutum aber minder bekannt wäre, als die Substanz des Engels. Dieses Letztere läßt sich auch gegen ein Accidens respectivum als Mensur des Engels geltend machen; denn die Beziehung ist minder bekannt, als der Gegenstand der Beziehung, der zuerst erkannt sein muß, wenn seine Beziehung verstanden sein soll.

Daß Occam den Begriff des Aevum als einen völlig nichtigen verwirft, darf nicht überraschen, wenn wir seine scholastischen Zeitgenossen darüber streiten sehen, ob Aristoteles den Begriff des Aevum kenne oder nicht kenne. Aureolus nimmt vorübergehend auf diese Streitfrage Bezug, und bemüht sich zu erweisen, daß Aristoteles und seine Ausleger den Begriff des Aevum gekannt und anerkannt hätten.[4]

---

[1] Aevum nihil addit absolutum super esse angeli, sed tantummodo coexistentiam ad tempus factum vel factibile, imaginatum vel imaginabile. Unde quando volo imaginari Michaelem, quantum duravit, accipiam in mente mea aliquod prius et creationem ejus intelligam coexistere illi priori et illi posteriori usque ad illud instans, et cointelligendo ipsum coexistere tot partibus temporis et tot prius et posterius intelligo quantum duravit. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] Siehe oben S. 167, Anm. 3.

[3] Angeli mensurantur per tempus et non per ævum, quia ævum nihil est. Sentt. II, qu. 13.

[4] Nego quod Philosophus 4 Physic. text. 114 (d. i. Physic. IV, p. 221 a, lin. 28 ff.) et Commentator nullam fecerint mentionem nisi de tempore. Nam

Baconthorp ſtellt ſich auf die entgegengeſetzte Seite, und ſucht zu zeigen, weßhalb man dieſen Begriff bei Ariſtoteles nicht ſuchen könne; Ariſtoteles habe die Maße der Dauer nur mit Beziehung auf die Bewegung und das Bewegte in's Auge gefaßt,[1] während das Aevum, wie deſſen Begriff von den chriſtlichen Lehrern feſtgeſtellt wurde, die Exiſtenzdauer betrifft.[2] Baconthorp trifft mit Scotus darin zuſammen, daß er das Aevum als Dauermaß der Exiſtenz, nicht bloß der incorruptiblen Weſen, ſondern auch der corruptiblen Dinge anſieht. Den oben aus Occam angeführten Fall, daß ein Engel früher als der andere geſchaffen werden könne, und zwiſchen dem Erſchaffungsmomente des einen und des anderen das Verhältniß des Prius zum Posterius ſtatthabe, gibt Baconthorp zu,[3] nicht aber, daß in dieſer Aufeinanderfolge der Entſtehung der äviternen Exiſtenzen das Verhältniß einer zeitlichen Succeſſion ſtatthabe.[4]

Commentator exponens Philosophum ibi dicentem intendit differentiam inter illa, quæ sunt in tempore, et illa quæ non sunt in tempore, dicit, quod illa quæ sunt in tempore, continentur in tempore ex tempore, et tempus excedit illa ex utraque parte, et eodem commento, cum declaravit, quod illa quæ sunt in tempore, sunt illa, quæ tempus excedit ex utraque parte, declaravit ex hoc, quod res æternæ non sunt in tempore. Et infra parum: „intendit per res æternas corpora coelestia"; et infra modicum: „Innuit ea, quæ separata sunt a materia." Corpora enim coelestia non sunt in tempore secundum quod tempus non continet illa, tamen sunt coexistentia cum tempore . . . . Res autem separatæ a materia non habent continentiam neque coexistentiam cum tempore. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2.

[1] Quod Aristoteles non posuit istam mensuram, ubi loquitur de mensuris durationis, non fuit, quia talis mensura non est, sed quia ibi necessarium non fuit, quia ibi non habebat tractare de mensuris durativis nisi respectu motus vel habentium habitudinem ad motum, ut sunt quies et esse, quod mobile habet in motu, secundum quod aliquo modo est idem et aliquo modo diversum, et respectu duorum principiorum motus et quietis ponit tempus, respectu esse mobilis ponit instans. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 3.

[2] Aevum non est mensura essentialis . . . . Non potest autem esse mensura durativa, quæ correspondeat operationi angeli . . . . nec potest esse mensura durativa, quæ correspondet angelo in ordine ad suam operationem . . . . Dico ergo quod est dare tertiam mensuram durativam, quæ correspondeat rei non in ordine ad suam operationem, sed secundum quod existit diu vel non diu in effectu, et ista mensura respectu angeli vocatur a Sanctis ævum. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 2, art. 3.

[4] Quodsi duratio, quæ est permanens et non successiva, non potest habere prius et posterius extra intellectum sine successione, aut hoc est

In der Lehre vom Raume macht sich Aureolus[1] einer ungerechtfertigten Identification von Raum und Ort schuldig, worin ihm Baconthorp berichtigend entgegentritt.[2] Baconthorp weist auf die Schrift de sex principiis hin, in welcher der Begriff des Locus von jenem des Ubi ausdrücklich unterschieden wird; von der Ansicht des Aureolus, daß der Locus nur per accidens ein Continirendes sei, findet sich im vierten Buche der aristotelischen Physik das gerade Gegentheil ausgesprochen.[3] Allerdings hat es den Anschein, als ob Aristoteles seine Definition des Raumes als des ultimum corporis continens selbst wieder zurücknähme, wenn er das Wesen der Räumlichkeit in das Unbewegtsein setzen zu wollen scheint.[4] In Wahrheit fügt er nur eine ergänzende Bestimmung zu der früheren hinzu, und überdieß hat diese ergänzende Bestimmung nur eine relative Bedeutung, durch welche die Beweglichkeit des räumlich Locirten und des von demselben eingenommenen Raumes nicht gemeinhin negirt werden soll.[5]

---

quia est ens permanens, et tunc una pars lineæ non potest dici prior alia quod falsum est; aut quia est tale permanens, scil. ens durativum. Sed hoc est dictum sine ratione, quia ideo una pars lineæ est prior alia et tamen non est successio, quia aliquid sui generis cadit medium inter istas duas partes. Sed si ista pars durationis æviterni, quæ non est, ponitur posterior ista, quam habuit in initio sui esse, cadit aliquid medium inter istas duas partes, quod est ejusdem generis, quia tota duratio media erit ejusdem rationis cum utraque sua parte; ergo qua ratione linea habet prius et posterius ex natura rei sine successione, eadem ratione et duratio angeli. Ibid.

[1] 2 dist. 2, qu. 3, art. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 2, art. 1, §§ 1—3.

[3] Philosophus in 4 Physic. recitat quosdam, qui dicebant, quod locus est continens. Sed quidam dicebant, quod illud continens est vacuum, quidam, quod materia, quidam, quod forma, quidam, quod corpus. Concordat autem cum eis in hoc, quod locus est continens et affirmative et negative. Affirmative patet de diffinitione loci . . . Negative, quia negat, ultimam sphæram esse in loco secundum se totam, quia non habet aliquid extra continens, Sed illud maxime videtur essentiale rei, quod est communis omnium con. ceptus affirmative et negative; ergo esse continens non est accidens loci sed essentiale. L. c., § 1.

[4] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 212a, lin. 18.

[5] Si consideremus locum ut est continens et locans locatum, sic communiter loquendo Aristoteles nunquam negavit, locum esse mobilem. V. g. si sederem in uno determinato loco navis in tota transfretatione mea de Hora usque ad Hyrundriam, nullus negaret mihi, quin semper essem in eodem loco, comparando me ad locum in quo sedi, et tamen illa pars, in

Aureolus macht neben verschiedenen anderen Einwendungen gegen die Auffassung des Raumes als ultimum corporis continens ein theologisches Argument geltend, hergenommen von den Leibern der Seligen im Empyreum, die doch gewiß von keinem Continens umschlossen seien. Baconthorp erwidert, daß Aristoteles die Existenz solcher Leiber überhaupt gar nicht zugegeben haben würde; hätte er sie aber zugegeben, so würde er auch die an dieses Zugeständniß sich knüpfende Folgerung anerkannt haben. Baconthorp ist übrigens mit Aureolus einig in Anerkennung der Schwierigkeiten der natürlichen Denkbarkeit des Empyreums an sich sowol, wie auch als Ortes der Seligen. Das Empyreum scheint dem Aureolus vom Standpunkte der natürlichen Weltkunde geradezu undenkbar zu sein.[1] Es wird als unbeweglich bezeichnet, und soll doch etwas körperliches sein; es wird als lautere Lichtsphäre bezeichnet, und soll doch nicht sinnlich wahrnehmbar sein; es wird als actu seiend bezeichnet, und soll doch keine Wirksamkeit und keinen Einfluß auf die ihm untergeordneten Weltkreise ausüben. Aureolus stellt es seinen Lesern anheim, diese Schwierigkeiten auf irgend eine Art zu beseitigen; er begnügt sich mit der allgemeinen Auskunft, daß die Proprietäten des Empyreums als des Ortes der in Gott vollendeten Wesen verschieden sein müssen von den Proprietäten der unserer natürlichen Erfahrung erschlossenen diesseitigen Welt, welche die Welt der Unvollendung ist. Bezüglich der thatsächlichen Beschaffenheit jenes Aufenthaltes der in Gott Vollendeten sind wir thatsächlich und ausschließlich an die Angaben der heiligen Schrift gewiesen. Wenn das Empyreum der Aufenthalt, nicht bloß der seligen Menschen, sondern auch der Engel sein soll, so stößt Aureolus hier abermals auf eine für ihn überaus schwierige Frage, wie man sich nämlich das Verhältniß der Engel zur Räumlichkeit des Empyreum denken solle? Er führt verschiedene Modos an, nach welchen man sich dieses Verhältniß geordnet denken könne;[2] aber keine derselben scheint

---

qua sedeo, continue movetur sicut tota navis. Si tamen consideremus loca non communiter omnia, sed loca naturalia, sicut centrum terræ deorsum et sphæram ignis sursum, quæ sunt loca naturalia gravium et levium, vel consideremus locum cujuscunque locati in ordine ad polos coeli, sic est immobile, et ita sunt duo, per quæ Aristoteles probat locum immobilem. 2 dist. 3, qu. 2, art. 1, § 3.

[1] 2 dist. 2, qu. 3, art. 3.

[2] 2 dist. 2, qu. 3, art. 2.

ihm vollkommen angemessen. Vorerst kann dieses Verhältniß nicht gedacht werden als Præsentia substantiæ ad substantiam; denn daraus würde folgen, daß die Engel Körper seien. Auch nicht als Habitudo operationis ad corpus, circa quod operatur, weil dieß zwar an sich philosophisch denkbar wäre, aber auf das Verhältniß der Engel zum Empyreum nicht paßt, woselbst sie nicht auf etwas Körperliches einzuwirken haben.[1] Eben so wenig per applicationem virtutis, so geistreich auch diese Ansicht durch den Doctor communis (Thomas Aquinas) vertreten wird; denn dieser angebliche Tactus virtualis ist weder per modum actus,[2] noch per modus habitus denkbar.[3] Noch ist endlich auch die Meinung Jener zurückzuweisen, welche sich die Präsenz des Engels im Raume nach Art des mathematischen Punktes vorstellen; Aureolus findet diese Auskunft völlig unfaßbar.[4] Zu welcher Ansicht bekennt sich nun Aureolus? Er gesteht einfach, das Verhältniß des Engels zur körperlichen Räumlichkeit nicht fassen zu können. Eine Habitudo spiritus ad corpus sei nicht denkbar; es bleibe somit nur der Gedanke an ein Causalverhältniß übrig, sei es, daß man dabei eine Habitudo causæ formalis,[5] oder was vielleicht eher sich denkbar

---

[1] Ultra hoc — fügt Aureolus bei — est articulus excommunicatus Parisiis, qui dicit, quod angelus sit in loco non per substantiam, sed per operationem; est error. L. c.

[2] Si per modum tactus, tunc redit opinio prima, quia tunc angelus esset in loco, quia operatur in loco, et tunc habet difficultatem, quam adduxi contra opinionem illam. L. c.

[3] Quæro de habitu illo, quid est? Aut est substantia angeli, et tunc habeo propositum, quia cum non applicetur loco per substantiam per te, non poterit applicari per operationem. Aut est accidens, et tunc aut accidens corporale, et hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia mere spirituali; aut est spirituale, et si sic, erit tantæ abstractionis a situ, quantæ substantia ipsius, ergo etc. L. c.

[4] Indivisibilitas angeli non est indivisibilitas habens et concernens positionem, sicut est indivisibilitas puncti. Secundum opinionem illam autem angelus concernit positionem sicut puncta. Si ergo angelus debeat intelligi substantia non posita, oportet quod abstrahat a positione et per consequens ab esse hic. Secundo quia positio est propria passio quantitatum, propria autem passio non reperitur in subjecto. Ibid.

[5] Oportet quod illa applicatio vel determinatio reducatur ad aliquod genus causæ, vel formalis eo modo, quo applicatur anima corpori . . . in habitudine causalitatis respectu unius effectus formalis, qui est ab utrisque, in quo sunt indivisa, quæ indivisio est eorum simultas. Ibid.

machen lasse, an eine Habitudo causæ moventis denke,[1] obschon man damit auf die zweite der vorhin abgewiesenen Ansichten, auf das Esse in loco per operationem zurückkäme.

Baconthorp faßt, wie wir bereits in seiner Psychologie sahen, das Verhältniß des Geistes zur körperlichen Räumlichkeit nicht so negativ, wie Aureolus, und zweifelt sonach auch nicht an der philosophischen Beweisbarkeit der Locabilität des Engels.[2] Er findet es minder schwierig, ein Geistwesen an einem bestimmten Orte gegenwärtig zu denken, als die intellective Menschenseele in die Zusammenfassung mit einem leiblichen Gebilde eingegangen zu denken. Als allgemeinster Möglichkeitsgrund der Locabilität des Engels gilt ihm die Begränztheit der Wesenheit desselben,[3] obschon diese für sich allein noch nicht seine Gegenwart im Raume erklärt. Auch das Existere limitatum reicht, obschon es der Sache näher tritt, zur Erklärung nicht vollkommen aus; es muß als drittes noch der Contactus cum loco hinzukommen, der die Causa proxima der Locabilität des Engels ist.

Dem Durand[4] steht es fest, daß der Engel weder allüberall, noch auch nirgends sein könne, sondern irgendwo sein müsse, jedoch so, daß er als quantitätsloses Wesen von dem Orte, wo er ist, nicht umschlossen ist. Seine Präsenz kann sonach nicht als Præsentia secundum situm verstanden werden, ist jedoch eine wirkliche Präsenz, und diese die Vorbedingung seines Wirkens an einem bestimmten Orte. Zufolge seines überräumlichen Seins ist der Engel eigentlich jedem Körper, den er zu bewegen vermag, gegenwärtig, bevor er denselben bewegt,[5] und zwar allen gleich sehr, so daß er, ohne an das Ordnungsverhältniß derselben gebunden zu sein, unmittelbar auf jeden derselben wirken kann.[6] Sein Verhältniß zur Gesammtheit der seiner Bewegungs-

[1] Secundum modum, quo potest dici, quod intelligentia movens coelum est applicata ipsi coelo, quod movet diffinitive. Ibid.

[2] 2 dist. 3, qu. 2, art. 2.

[3] 2 dist. 3, qu. 2, art. 3.

[4] 1 dist. 37, qu. 1.

[5] Angelus potest agere in multa corpora simul vel successive; ergo antequam agat, præsens est corpori cuilibet et simul, quia si primo esset præsens uni tantum et postea alteri, difficile valde esset assignare, quare magis est præsens isti quam illi. L. c., n. 26.

[6] Præsentia corporis coelestis ad omnia generabilia et corruptibilia, cum sit secundum situm, non est ad quodlibet corpus secundum se et

macht unterstellten Körper hat eine gewisse Analogie mit dem Verhältniß der menschlichen Seele zum Leibe, auf dessen verschiedene und von einander entlegene Theile die Seele je nach ihrem Willen zu wirken vermag.[1]

Sechstes Capitel.

Die Angelologie der nachscotistischen Scholastik.

Die körperlosen Geistwesen haben in der mittelalterlichen scholastisch-peripatetischen Kosmologie als Beweger der Gestirne eine wesentliche Stelle; die natürliche Erkenntniß derselben reicht indeß nur so weit, als die aus der denknothwendigen Beschaffenheit jener Beweger gezogenen Schlüsse reichen, und auch hier treten verschiedene Anschauungen zutage je nach Beschaffenheit der Grundannahmen über die Wesensbeschaffenheit der die Himmelskreise bewegenden Intelligenzen. Das Verhältniß derselben zu Zeit und Raum betreffend, sahen wir bereits im vorigen Abschnitte eine Mannigfaltigkeit von Ansichten zutage treten, zusammt dem Bekenntniß, daß manche hierauf bezügliche Fragen unserem zeitlich begrenzten Erkennen unlösbar seien. Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Zahl der englischen Geistwesen; Aureolus meint, mit erfahrungsmäßiger Gewißheit lasse sich nur so viel sagen, daß die Zahl der himmlischen Intelligenzen nicht geringer sein könne, als die Zahl der durch sie zu bewegenden Himmelskreise; ob sie über letztere hinausgreife, lasse sich nicht mehr auf dem Wege

immediate, sed ad universitatem corporum contentorum ut ad unum alterabile habens partes, quarum quædam sunt propinquiores coelo immediatæ secundum situm, quædam vero remotiores et mediatæ, ac si totum corpus contentum infra coelum esset unum continuum heterogeneum immediate contactum coelo secundum sui ultimum et non secundum sui infimum, impediente hoc natura quantitatis et situs in utroque ratione quorum, quod est immediatum uni, est mediatum alteri. Ibid.

[1] Animam rationalem non esse quantum dicimus, quia ipsa secundum se totam existens in una parte corporis, puta in capite, non impedit, quin sit immediate tota in parte distante (scil. in pede); et idem est de angelo respectu cujuslibet corporis quod potest movere, nisi quod angelus non est forma et actus corporis sicut anima. Ibid.

einer natürlichen Erfahrung ermitteln, sondern könne uns Erdenmenschen nur durch Offenbarung kundwerden. Denn die rationale Gewißheit von der Existenz himmlischer Intelligenzen beruhe lediglich auf aposteriorischen Gründen.[1] Aureolus tritt mit dieser Betonung der reinen Aposteriorität unserer Erkenntniß von den himmlischen Geistwesen nicht bloß hinter Thomas Aquinas zurück, welcher die alle sinnlichen Existenzen übersteigende Vielzahl derselben aus speculativen Gründen zu erhärten gesucht hatte,[2] sondern auch hinter Duns Scotus, der das von Thomas vorgebrachte Argument für die unermeßliche Vielzahl der Engelwesen mindestens als probabel acceptirt.[3] Aureolus läßt den Gedanken von einer die Zahl der sinnlichen Wesen weitaus übersteigenden Zahl himmlischer Engelwesen einfach fallen, und beschränkt sich auf Anführung von Congruitätsgründen für eine unbestimmte Vielzahl derselben. Wie die Körperwelt in drei Kategorien von Körpern zerfällt: oberste, unterste, mittlere, so möge auch in der Geisterwelt ein Genus supremum, medium und infimum von Engelwesen existiren. Die Engel sind als Hofstaat des göttlichen Weltherrschers zu denken; in diesem Hofstaate gibt es eine Abstufung von Rangklassen, somit eine Vielzahl gottdienender Geistwesen. Derselbe Gedanke wiederkehrt in der Auffassung der himmlischen Geistwesen als Organe der göttlichen Weltleitung; es ergeben sich da drei Rangklassen oberster, mittlerer, unterster himmlischer Beamtenschaft des göttlichen Weltreiches. Endlich involvirt auch die Abstufung der Erleuchtungsgrade der Engel eine Vielzahl der Engelwesen.

---

[1] Quod tot vel tot sint intelligentiæ, probatur ex sensibus, quia videlicet tot sunt necessariæ ad motus orbium. Hoc autem solum probatur a posteriori; a priori tamen impossibile est, nec illud novit nisi intellectus divinus, qui novit naturam et materiam talium substantiarum. 2 dist. 9, qu. 4, art. 1.

[2] Cum perfectio universi sit illud, quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus corporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Unde rationabile est, quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter. 1 qu. 50, art. 3.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 312.

Nach Baconthorp's Dafürhalten[1] läßt sich eine die Zahl der sinnlichen Existenzen übersteigende Vielzahl der Engelwesen nicht als denknothwendige Wahrheit, sondern bloß als möglich erweisen. Man hat wol gesagt, der Abstand zwischen der Materia prima und dem untersten Engel sei weit geringer, als der Abstand zwischen dem untersten Engel und der göttlichen Wesenheit, somit müsse die Distanz zwischen Gott und dem untersten Engel durch ungleich mehr Wesen ausgefüllt sein, als die Distanz zwischen der Materia prima und dem untersten Engel. Dieses Argument wäre jedoch nur dann zwingend, wenn Gottes productive Thätigkeit eine naturnothwendige Thätigkeit wäre, so daß er den gesammten Zwischenraum zwischen sich und dem untersten Engel vollständig ausfüllen müßte. Auch Durand[2] verwirft dieses Argument; sollte dasselbe correct formulirt werden, so müßte geschlossen werden, daß der unendliche Abstand zwischen dem untersten Engel und Gott durch unendlich viele Wesen ausgefüllt sein müsse, was jedoch denkunmöglich ist. Ist die Zahl jener Mittelwesen eine endliche, so läßt sich nicht ermitteln, ob sie größer sein müsse, als jene der Mittelwesen zwischen der Materia prima und dem untersten Engel. Sollte, wie Thomas annimmt, jeder Engel eine complete Species darstellen, so könnte die Zahl derselben nicht so übergroß sein, da in der Natur der Dinge die Zahl der Species gemeinhin geringer ist, als die Zahl der individuellen Existenzen. Wenn nun in der heiligen Schrift thatsächlich von einer überaus großen, ja unzählbaren Menge von Engeln die Rede ist, so wird man dafürhalten müssen, daß der Unterschied zwischen Species und Individuum auch in der Engelwelt besteht, vielleicht sogar die Gesammtzahl der Engelwesen nur Eine Species constituirt.

Die von Thomas behauptete Coincidenz von specifischem und individuellem Sein in der Engelwelt hatte bereits Duns Scotus in Abrede gestellt,[3] da ihm die Engel nicht reine Formwesen, sondern gleich allem Geschaffenen aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Dieser Auffassung schließt sich auch Aureolus an,[4] mit dem

---

[1] 2 dist. 11, art. 1.

[2] 2 dist. 3, qu. 4, n. 10.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 264.

[4] Sola prima substantia, quæ est Deus, est simpliciter abstracta a materia, et nulla alia; ergo ratione carentiæ materiæ soli Deo repugnat plurificari in plura numero. 2 dist. 9, qu. 3, art. 4.

Beisatze, daß man unter Materie alles dasjenige zu verstehen habe, was sich als Zugabe zur reinen Quidität des Dinges verhalte. Das göttliche Wesen schließt eine solche Zugabe aus, weil in ihm mit dem Wesen auch schon die Existenz gegeben sei; anders verhalte es sich in den accidentell existirenden geschöpflichen Dingen.[1] Im Begriffe des Engels liege es, als individuirtes Sein zu existiren; also erscheine dasselbe einer Species eingeordnet, die eine Mehrheit von Individuen umfasse. Da ferner die intellectuelle Natur nicht etwa enger determinirt sei, als die Natura sensibilis, so sei, wie in der sinnlichen Wirklichkeit, auch in der Engelwelt neben und über den Species eine generische Allgemeinheit anzunehmen.[2] Aureolus beruft sich für seine Auffassung der Materie als desjenigen, was mit der Existenz auch die Individualität verleihe, auf Aristoteles und Averroes, welche die Allem außer Gott eignende Materie als Contractionsprincip fassen, und in diesem Sinne auch die nach ihrer Ansicht unkörperlichen Himmel als materielle Existenzen bezeichnen.[3]

---

[1] Particulatio quiditatis est quoddam additum ipsi quiditati; quod enim rosa non totalis quiditas rosæ subsistens, hoc accidit ei, quia est quædam portio quiditatis, est aliquid, quod accidit, et per consequens est additum quiditati. Si ergo esset rosa subsistens, et non esset portio aliqua entitatis rosæ, sed adæquaret conceptum talis rosæ, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo, quod accidit quiditati, et ideo ista quiditas esset omnino eadem ei, cujus est quiditas, et existentia includeretur in conceptu quiditativo ejus, et tunc ex terminis talis quiditas esset impossibilis. Sic ergo carentia materiæ, quæ facit quiditatem impossibilem, est denudatio quiditatis ab omni eo, quod accidit quiditati, ita quod si sit aliqua quiditas, quæ excludit formaliter omne illud, quod accidit quiditati, talis quiditas omnino est impossibilis. Ibid.

[2] Plures angeli possunt esse in eadem specie, plures etiam species sub eodem genere; non enim est magis contracta natura intellectualis, quam natura sensibilis; sed natura sensibilis plurificatur in species et individua, ergo etc. Ibid.

[3] De intentione Philosophi et Commentatoris est, quod nulla quiditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiæ contrahentis. Unde dicit, quod Socrates et Callias differant per materiam (Metaph. VI, p. 1034 a, lin. 6); in libro de coelo et mundo: Cum dico coelum, dico formam; cum dico hoc coelum, dico materiam. Sed non est putandum, quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partem compositi condivisam contra formam, quia coeli sunt plures, et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam, quæ est altera pars (siehe oben SS. 136 u. 151); sed per materiam intelligit omne additum quiditati, quicquid sit illud. Ibid.

Baconthorp verwirft wol die von Scotus und Aureolus gelehrte Zusammensetzung der geschöpflichen Geistwesen aus Materie und Form,[1] erklärt sich aber zugleich gegen die von Thomas angenommene Coincidenz der numerischen und specifischen Differenz in der Engelwelt.[2] Es sei allerdings richtig, daß die Engel reine Formwesen seien, und sich demzufolge nur durch ihre Formen, die sie selbst sind, von einander unterscheiden können. Daraus folge jedoch nicht, daß jeder derselben eine besondere Species constituiren müsse. Denn Differre in forma und Differre in differentia formali sind zwei von einander verschiedene Dinge; sind doch auch die vom Leibe geschiedenen Menschenseelen als distincte Formen numerisch von einander verschieden und doch einer und derselben Species angehörig. Die Individuirtheit der Engelwesen fällt bei Baconthorp zusammen mit der Zählbarkeit derselben; die Zählbarkeit ist nicht abhängig von der Materialität oder Körperlichkeit der Dinge, somit können die Engel trotzdem, daß sie reine Formwesen sind, individuirte, d. h. unter bestimmte Species fallende Wesen sein. Während Aureolus zur Individuirung der geschöpflichen Wesenheiten einer contrahirenden Materie bedarf, ist bei Baconthorp die Form durch sich selbst schon Individuationsprincip; die individuirten Geistwesen sind zählbar, weil die Quantitätskategorie relativ auch auf sie anwendbar ist.[3] Während Baconthorp die Form als solche zum numerischen Distinctionsprincip der englischen Wesen macht, sind diese bei Aureolus durch ihre aus Form und Materie zusammengesetzten Entitäten von einander verschieden.[4]

Von allen diesen Erörterungen findet sich nichts in Occam's Sentenzenwerke; hervorzuheben ist jedoch, daß er von Scotus und Aureolus abweichend in der Grundauffassung der Engelwesen als reiner Formwesen mit Baconthorp und Durand zusammentrifft. Er vertritt die Möglichkeit solcher Wesen nicht etwa aus irgend einem speculativen Denkmotive, sondern deducirt sie aus der Schöpfermacht

---

[1] 2 dist. 17, art. 1.

[2] 2 dist. 11, qu. 1, art. 3.

[3] Omnis numerus formaliter acceptus est formaliter de genere quantitatis, licet solus numerus, qui sequitur divisionem continui, sit de genere quantitatis quoad materiale et formale. 2 dist. 11, art. 3.

[4] In non quantis — sagt Aureolus, 2 dist. 9, qu. 3, art. 3 — puta in angelis et hujusmodi individuum habet per propriam entitatem, quod sit distinctum ab omni individuo.

Gottes, die unvollkommen wäre, wenn Gott nicht reine Formwesen schaffen könnte; denn die aus der Materie educirten Formen sind eben keine unmittelbar durch Gott gesetzte Formen.[1] Auch die intellective Menschenseele wird unmittelbar von Gott geschaffen. Am längsten hält sich Occam bei den intellectiven Functionen der Engelwesen auf, für deren Auffassung ihm, wie wir später sehen werden, seine Anschauung von den intellectiven Functionen der Menschenseele maßgebend ist.

Aureolus leitet seine Auseinandersetzung der intellectiven Functionen der Engelwesen durch eine Erweisung des intellectiven Charakters der Engelwesen ein.[2] Er begründet denselben zunächst aus der den himmlischen Intelligenzen zugewiesenen Function, die Himmelskreise zu bewegen; eine unbegrenzte und um ihrer selbst willen, d. i. universaliter angestrebte Bewegung muß von einer intelligenten Ursache ausgehen. Die Kreisung der Himmelssphären bezweckt nicht bestimmte particuläre Generationen und Alterationen, sondern die Generation und Alteration als solche, d. i. universaliter; durch diese auf ein universell gefaßtes Ziel gerichtete Bewegungsthätigkeit wollen sich die himmlischen Intelligenzen der Intelligentia prima verähnlichen; das Begehren nach möglichst vollkommener Verähnlichung mit derselben veranlaßt ihre motorische Thätigkeit. Da Aureolus eine ewig dauernde Bewegung der Himmelssphären verwirft,[3] so muß er das aristotelische Argument für die Intellectivität der die Weltkreise bewegenden Intelligenzen so fassen, daß dieselbe auch für den Fall einer bloß zeitlichen Dauer der Bewegung gewahrt bleibe; darum sucht er zu zeigen, daß eine Actio transiens der himmlischen Intelligenz durch sich selbst schon ein Intelligere derselben involvire.[4] Da ferner das von der Bewegung hergenommene Argument nur auf eine bestimmte Classe der himmlischen Intelligenzen paßt, so muß er um ein anderes

---

[1] Omnis forma, quæ potest produci per potentiam Dei sine subjecto, simpliciter a Deo est de facto. Sed illæ sunt tantum formæ absolutæ; si sint aliæ formæ, puta respectu quod non possunt a Deo creari sine subjecto vel fundamento, tales non creantur. Sentt. II, qu. 4.

[2] 2 dist. 11, qu. 2.

[3] Siehe oben S. 161 f.

[4] Actio in exteriorem materiam non est sine applicatione ejus in passum; sed angelus non est uni passo magis appropinquatus quam alii, nisi mediante actu intellectus et voluntatis. 2 dist. 11, qu. 2.

Argument sich umsehen, welches von allen körperlosen Himmelswesen gilt, und dieß ist die Immaterialität oder Unstofflichkeit derselben; eine immaterielle Substanz ist nothwendig intellectiv, da ihre Lebensthätigkeit, mag man dieselbe als immanente oder transeunte fassen, nur als intellective Thätigkeit gedacht werden kann. Diese Art von Thätigkeit ist die einzige ihr mögliche Thätigkeit; ohne dieselbe wären die immateriellen Substanzen schlechthin müßig und überflüßig.

Aureolus theilt den englischen Geistwesen einen Intellectus agens und possibilis zu, und begründet das Vorhandensein beider in ihnen daraus, daß ihnen die Species der singulären Dinge nicht concreirt seien,[1] sie somit die singulären Dinge auf dem Wege der Erfahrung kennen lernen müssen, wozu nothwendig eine Reception des Dinges im Intellectus possibilis, und eine Actuirung der in diesem potentiell vorhandenen Erkenntniß durch den Intellectus agens erfordert wird. Da er den thomistischen Satz von den, den Engelwesen concreirten Species der Dinge verwirft, so muß er selbstverständlich auch den damit zusammenhängenden Satz verwerfen, daß der höhere Engel durch Species universaliores erkenne, als der niedere;[2] er gesteht jedoch zu, daß jedem englischen Intellecte actuell die Gesammtheit der Species der von ihm erkannten Dinge präsent sein könne.[3] Man müsse mit Aristoteles und Averroes daran festhalten, daß die Substantiæ separatæ stets actuell erkennen, womit von selbst die Simultanität einer Mehrheit von Intellectionen gegeben ist. Im Unrechte sind jene beiden Denker, wenn sie den himmlischen Intelligenzen das

---

[1] Prima notitia, quam ipsi possunt acquirere de rebus, est notitia singularium contingentium et intuitiva. Si enim non habuerunt notitiam singularium a rebus, ex hoc sequitur necessario, quod vel a principio sunt eis concreatæ species omnium singularium, ergo species infinitæ, cum singularia sint infinita, saltem possibilia, sicut gemitus damnatorum; vel aliqua singularia erunt eis omnino ignota; vel quod, quando fiet novum individuum, Deus concreabit statim ejus speciem in intellectu ejus, quorum quodlibet est inconveniens. 2 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[2] Si ratio illius Doctoris valeret, quod quanto natura intellectualis est superior, tanto intelligit per pauciora, sequitur quod factibilis est unus angelus, quia omnia intelliget per unicam speciem, ergo infinita (vgl. vor. Anm.). 2 dist. 11, qu. 3, art. 2.

[3] Non video, quare non possit concedi, quod angelus possit esse in actuali intellectione respectu omnium, quorum habet species. 2 dist. 11, qu. 3, art. 3.

Vermögen, die materiellen Dinge in ihrer individuirten Singularität zu erkennen absprechen. Sie meinen, daß eine solche Erkenntniß als kein geistiger Gewinn, weit eher als eine der geistigen Erkenntniß des Sinnendinges anhaftende Unvollkommenheit anzusehen sei; sie übersehen, daß wenn auch die Cognitio particularis an sich unter der Cognitio universalis steht, doch der Hinzutritt der ersteren zur letzteren quoad modum sciendi als eine Bereicherung zu erachten ist.[1] Richtig ist, daß der englische Intellect das sinnliche Object nicht auf eine solche Art appercipiren kann wie der zeitliche Menschenintellect, der übrigens auch nicht per se und primär, sondern nur vermittelst des sinnlichen Vorstellungsvermögens ein Singulare signatum[2] signando und demonstrando zu erfassen vermag,[3] dem englischen Intellecte aber darin nachsteht, daß er das Individuum signatum nicht abstracte et immaterialiter erfassen kann. Da jedoch der Gegenstand der englischen Apprehension das Individium signatum ist, so ist es unzulässig, mit Heinrich von Gent zu sagen, daß im englischen Intellecte alle Species universal seien, so daß durch jede derselben alle Individuen derselben intellectiv apprehendirt wären. Dieß könnte nur dann statthaben, wenn die bezügliche Species durch Ein Individuum total erschöpft wäre. Sofern aber zwei oder mehrere Individuen unter Eine Species fallen, fällt das Unterscheidende, das incommunicable Aliter signari der räumlichen Situirung anheim, die nicht durch den Intellect, sondern im sinnlichen Vorstellen auf-

[1] 2 dist. 11, qu. 4, art. 3.

[2] Individuum est duplex: quoddam signatum, ut ille vel iste: quoddam abstractum a designatione et situ, ut quidam angelus et quædam anima, quæ designari et demonstrari non possunt .... Individuum signatum potest accipi dupliciter: uno modo cognitione demonstrativa et designativa; alio modo cognitione immateriali et abstracta, non demonstrando. 2 dist. 11, qu. 4, art. 2.

[3] Hæc est mens Philosophi et Commentatoris, cum dicunt, quod intellectus experimentatur formam, quæ est incommunicabilis per se et primo et immediate secundum formam hanc singularem non primo nec per se sed mediante actu imaginationis, non quidem mediante formaliter, cum intellectus non informetur per actum imaginative, sed eo mediante objective, quia actus designationis hujus albedinis et ejus terminus concurrunt in ratione unius objecti, dum intelligit et apprehendit intellectus hanc albedinem demonstratam. Et est simile de sensu communi, qui apprehendit visionem et objectum ejus scil. colorem in ratione unius objecti, cognoscit colorem non immediate, sed mediante visione terminata ad ipsum. Ibid.

gegriffen wird. Es ist indeß zuzugeben, daß mittelst des dem Intellecte angehörigen Actus designationis zusammt der Species unmittelbar auch das Individuum apprehendirt wird,[1] woraus jedoch nur folgt, daß die intellective Apprehension des singulären Objectes im englischen Intellecte nicht jenen Charakter der Universalität haben könne, welchen Heinrich den Species des englischen Intellectes gemeinhin vindicirt.

Aureolus unterscheidet zwischen einer doppelten Erkenntniß des Engels, zwischen jener, die er von den Dingen außer sich hat, und zwischen jener, die er von sich selbst hat.[2] Die Selbsterkenntniß der himmlischen Intelligenz fällt nach Aristoteles und Averroes mit der Substanz derselben zusammen; Aureolus läßt es dahingestellt sein, ob sich diese Ansicht vom theologischen Standpunkte aus wirksam bestreiten lasse; er hat hiebei die Polemik des Duns Scotus gegen Thomas Aquinas im Auge,[3] nach dessen Anschauung der Engel zufolge der Intellectivität seiner Natur sich unmittelbar selbst präsent ist. Ebenso steht er in Bezug auf die natürliche Gotteserkenntniß des Engels der thomistischen Anschauungsweise weit näher als jener des Duns Scotus,[4] wenn er den Engeln vor dem Gelangen derselben zur seligen Anschauung eine abstractive Gotteserkenntniß — diesen Ausdruck in dem an einem früheren Orte erläuterten Sinne verstanden — zuschreibt.[5]

Baconthorp[6] bezichtiget den Aureolus einer unrichtigen Auffassung der Ansicht des Averroes bezüglich des Erkennens der himmlischen Intelligenzen. Averroes unterscheide nicht zwischen einem doppelten Erkennen der einzelnen himmlischen Intelligenzen, sondern vielmehr zwischen dem Erkennen der obersten Intelligenz und jenem aller übrigen

---

[1] Cum dico individuum signatum, duo dico sive constitutum ex duobus, scil. ex designatione ipsa et ejus termino, quod est substratum ipsi designationi. Dicotunc, quod substratum non potest immediate per speciem aliquam in intellectu existentem demonstrari, potest autem repræsentari per speciem illam mediante designatione; et intelligo per designationem signatum pronominis demonstrativi, quod non est aliud quam actus animæ designantis vel aliud derelictum in re demonstrata ex tali actu, puta illa signabilitas passiva. 2 dist. 11, qu. 4, art. 4.

[2] 2 dist. 11, qu. 2, art. 3.

[3] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 320.

[4] Siehe a. a. O., S. 321.

[5] 2 dist. 4, art. 2.

[6] 2 dist. 5, artt. 1 ff.

Intelligenzen unter ihr; von der obersten sagt er, daß sie nur sich selbst erkenne, den übrigen schreibt er eine Erkenntniß anderer Dinge zu, die aus der Potenzialität in die Wirklichkeit überzugehen habe, während im Erkennen der obersten Intelligenz ein solcher Unterschied zwischen Potenzialität und Actualität nicht statthabe Averroes bezeichnet wol auch die der obersten Intelligenz untergeordneten himmlischen Intelligenzen als Actus puros, aber nicht in dem Sinne, als ob in ihnen gar kein Unterschied zwischen Substanz und Thätigkeit wäre, sondern sofern sie stets in actu secundo sind. Die Ansicht, daß die Selbsterkenntniß des Engels unmittelbar mit seiner intellectiven Substanz gegeben sei, verstößt gegen den Glauben, und ist durch die theologische Censur bestimmter hierauf bezüglicher Sätze verurtheilt.[1]

Bei der Annahme, daß der Engel sich durch sich selbst licht ist und mit seiner Essenz bereits unmittelbar auch sein Selbsterkennen gegeben ist, muß die Erkenntniß alles Anderen außer ihm in ein Consecutivverhältniß zu seiner Selbsterkenntniß gesetzt werden. Nach Baconthorp ist das primäre Object der himmlischen Intelligenzen die Intelligentia prima als Intellectum primum und Per se intellectum, durch dessen Erfassung ihre Erkenntnißkraft sich actuirt und perficirt.[2] Die Prima intelligentia kann kein von den himmlischen Intelligenzen consecutiv Erkanntes sein, weil in diesem Falle nicht die secundären Intelligenzen durch die Intelligentia prima, sondern umgekehrt diese durch jene geadelt würde. Insgemein sind für jede niedere himmlische Intelligenz alle höheren Intelligenzen über ihr Per se intellecta, und diejenigen Objecte, durch welche die Actus intelligendi in ihnen hervorgerufen werden.[3] Allerdings ist jede

[1] Est contra articulum Parisiensem 57, ubi dicitur, quod substantiæ sunt immunes a materia et æternæ, non sunt in potentia aliquid, error; nec est possibilis aliqua translatio, error. L. c., art. 1, § 2. — Articulus 71: Quod scientia intelligentiæ non differt a substantia intelligentiæ, quia ibi non est diversitas intellecti ab intelligente, nec diversitas intellectorum, error. L. c., art. 3.

[2] Commentator dicit, sicut cives in civitate diversa agunt opera, secundum quod diversimode ordinant actiones suas ad actionem primi principis, sic intelligentiæ movent orbes secundum quod diversimode attendunt et intelligunt primam intelligentiam et ejus actionem, quæ est nobilissima actionum. 2 dist. 5, art. 2.

[3] Hæc est imaginatio Philosophi et Commentatoris 12 Metaph., ubi probat, quod Deus est actus purus, et quod actus suus non potest causari

Intelligenz auch sich selbst wesentlich Object der Erkenntniß, sei es, daß das Object als Causans intellectionem oder als Movens et excitans ad intellectionem gefaßt werde, wie Baconthorp diese doppelte Möglichkeit auch bezüglich des Einflusses der höheren Intelligenzen auf die niederen offen hält; in keinem Falle kann jedoch die Intellection mit der Substanzialität des Engels zusammenfallen und unmittelbar mit dieser selbst schon gegeben sein. Alles Andere unter ihm kann jedoch der Engel nur consecutive aus seiner eigenen Wesenheit erkennen,[1] wobei Baconthorp zugibt, daß die Essenz des Engels demselben durch sich selbst alles ihm natürlich Erkennbare repräsentire.[2]

Baconthorp faßt, wie man sieht, die Lehre vom englischen Erkennen in einer Weise, welche jener des Aureolus durchaus entgegengesetzt ist, und ihren speculativen Rückhalt in der oben im metaphysischen Abschnitte[3] aufgewiesenen Lehre Baconthorp's von den

---

in se ab alio, quia si non esset actus purus, haberet aliquid extrahens ipsum de potentia ad actum. Arguo: Ergo vult, quod omne quod est in potentia, vere extrahitur ad actum; cum ergo sit probatum, quod intelligentiæ non sunt actus puri, sequitur quod actus intelligendi vel aliqua excitatio ad actum saltem a nobilioribus se potest efficienter causari in eis. 2 dist. 5, art. 3.

[1] Dicitur secundum Commentatorem, quod angelus inferiora se non intelligit sicut per se intellecta, sed cognoscendo se ex perfectione illius actus, qui distinguit in cognitione sui, intelligit inferiora consecutive, sicut si aliquis comprehenderet prima principia, et semper sisteret in speculatione eorum, ex perfectione actus quasi consecutive cognosceret omnes conclusiones, nec tamen per positum transiret intellectus suus super objecta per se speculata. 2 dist. 5, art. 5.

[2] Si aliquid impediret, quod aliquid creatum, videlicet essentia angeli esset ratio cognoscendi omnia cognoscibilia ab eo naturali cognitione, quæ sunt infinita, hoc esset, quod in aliquo creato et ad genus et ad speciem limitato essent infinitæ perfectiones. (Hæc est etiam ratio Thomæ 1 qu. 55, art. 2 et Gent. II, c. 97.) Sed hoc non sequitur . . . Si ponatur, quod essentia angeli una existens sit plura et quoddammodo distincta in plura et distincta in repræsentando, sicut est de ente, quod est idem uni per essentiam et tamen distinctum in plura in repræsentando, et per aliquos idem est de essentia divina respectu creaturarum, non sequitur propter hoc, quod sit distincta in perfectiones distinctas, et per consequens nec infinitas. quia illæ distinctæ repræsentativitates non addunt aliquid supra essentiam, si ponantur, nisi diversos respectus ad diversa cognoscibilia, sicut ideæ et ideata. 2 dist. 6, art. 2.

[3] Siehe oben SS. 142 f.

Wesensformen hat. Zufolge seiner eigenartigen Theorie des englischen Erkennens, vermöge welcher sich die Erkenntniß des Niederen in der intellectiven Apprehension des Höheren vermittelt, verwirft er auch die von Aureolus mit Scotus festgehaltene Annahme eines Intellectus agens und possibilis der himmlischen Geistwesen;[1] von einem Intellectus agens lasse sich nur da sprechen, wo ein Ens cognitum Mittler der Intellection sei, nicht aber, wenn der Intellect durch sich selbst unmittelbar die Sache berührt.[2]

Der speculativen Auffassung des englischen Erkennens von Seite Baconthorp's stellt sich jene Durand's als eine empiristische gegenüber über Aureolus darin hinausgehend, daß für Durand jene Schwierigkeiten, an welchen sich Aureolus bezüglich der englischen Erkenntniß der Singularia abmüht, gar nicht vorhanden sind. Er legt dar,[3] daß im Engel die intellective Potenz mit der Essenz desselben real identisch ist, weil die Gründe, aus welchen beim Menschen die cognoscitiven Potenzen der Seele vom Wesen der Seele abzutrennen sind, hinwegfallen. Daraus folgt, daß sein eigenes Wesen seinem Erkennen stets präsent ist;[4] ebenso werden von ihm alle anderen Dinge des Universums zufolge der Stellung, die er unter ihnen einnimmt, intuitiv appercipirt, ohne das Mittel einer repräsentativen Species.[5] Seine Essenz ist wesentlich intellectives Sehen. Was nicht actuell existent ist, aber gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge existent werden soll, erkennt er wenigstens in seinen Ursachen; nur dasjenige, dessen künftige Existenz von der Willensentschließung des Menschen oder englischer

---

[1] 2 dist. 7, art. 2, § 4.

[2] Non habemus aliquid de intellectu agente nisi secundum traditionem philosophorum, et ut possumus convincere ex aliquibus, quæ ponit Theologia. Sed Philosphus nunquam ponit intellectum attingere immediate rem, sed mediante ejus esse cognito; nec etiam Theologia. Quando enim ponit Theologia, quod unus angelus illuminat animam, vel illi aliquid revelat de his, quæ apud revelantem sunt secreta, non ponitur talis illuminatio, nisi de his, quæ superior cognoscit et inferior nescit, et ideo dicuntur inferiores purgare ab ignorantia et tradere scientiam. Sed hic ponitur quod intellectus agens immediate attingit res materiales, ergo etc. Ibid.

[3] 2 dist. 3, qu. 5.

[4] Respectu sui semper est in actu secundo, quia unumquodque per hoc intelligitur, quia præsens est intellectui, angelus autem sibi ipsi præsens est. 2 dist. 3, qu. 8, n. 6.

[5] 2 dist. 3, qu. 6, n. 21.

Wesen abhängt, kann er, so lange es nicht wirklich geworden ist, nicht anders als höchstens conjecturaliter erkennen. Was hingegen der supranaturalen Ordnung der Dinge angehört und ausschließlich vom göttlichen Willen abhängt, kann ihm, mag es der Zukunft oder der Gegenwart angehören, nur durch Offenbarung bekannt werden.[1] Daraus ergibt sich aber zugleich auch, daß er auf natürlichem Wege von Gott nicht mehr und nichts anderes wissen kann, als was ihm hierin durch die natürliche Erkenntniß seiner selbst und der Welt zu erkennen gegeben ist. Mit Baconthorp ist Durand gegen Aureolus in der Ablehnung einer Unterscheidung zwischen Intellectus agens und possibilis im Engelwesen einig, womit sich ihm die Möglichkeit ergibt zu erweisen, daß der Engel Vieles zugleich zu erkennen vermöge.[2]

Occam's Theorie des englischen Erkennens unterscheidet sich von jener Durand's hauptsächlich dadurch, daß er zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniß unterscheidend, letztere durch einen Habitus im englischen Intellecte festgehalten werden läßt. Dieser Habitus vertritt ihm die Stelle der von Anderen im englischen Intellecte angenommenen Species, welche, wie wir sahen, bei Durand und Baconthorp zufolge der perpetuirlichen unmittelbaren Präsenz der dem englischen Intellecte auf natürlichem Wege erkennbaren Objecte als überflüssig entfallen. Occam hält sie nicht bloß für überflüssig, sondern auch für untauglich zur Erzielung einer bleibenden Präsenz des geschauten Objectes im Intellecte.[3] Um so nothwendiger dünkt ihm aber zur Festhaltung jener Präsenz der Habitus der abstractiven Erkenntniß, der bei Baconthorp und Durand als überflüssig entfällt. Die von

---

[1] 2 dist. 3, qu. 7, n. 17.

[2] Cum intelligere fiat in nobis per hoc, quod intelligibile fit præsens intellectui, et similiter in angelo, quam præsentiam jam facit non situs sed ordo, omnia autem habent rationem unius intelligibilis et in uno acto intelligi possunt ab angelo, quæ sub ordine ei præsentari possunt, omnia autem, quæ cognoscit angelus naturaliter, ea sub uno ordine et in ordine ad unum præsentantur eidem, videlicet in ordine ad essentiam suam, quæ talem gradum tenet in entibus, quod alia tam superiora quam inferiora sunt ei præsentia vel in se vel in causis suis: ideo possunt simul et unico actu ab angelo cognosci. 2 dist. 3, qu. 8, n. 7.

[3] Si species corrumpatur post centum mille annos, non aliter posset intelligere illud objectum, cujus est species, quam ante omnem intellectionem, quia habitus non ponitur et species corrumpitur. Sentt. II, qu. 15.

Occam angenommene Nothwendigkeit eines abstractiven Erkenntniß-habitus des englischen Intellectes beweist durch sich selbst, daß er die von Durand zugelassene Möglichkeit einer simultanen Mehrheit actueller Intellectionen des Engels verwirft. Einverstanden ist er mit Durand in der Zulassung der Fähigkeit des Engels, sowol geistige als materielle Objecte appercipiren zu können. Den Einwurf, daß das Körperliche nicht auf den Geist wirken und demselben sich nicht vernehmlich machen könne, hält er nicht für zutreffend;[1] ihm ist sowol ein Contactus virtualis als auch ein Contactus situalis zwischen Engel und Körper denkbar.[2] Freilich wird hiebei die von Durand angenommene wesentliche Beziehung des Engels zu allen anderen Dingen des Universums preisgegeben, und derselben der Gedanke der Situirung substituirt, die nach Umständen eine intuitive Apperception des Körperlichen möglich oder unmöglich macht. Occam's Begriff vom Engel ist somit der mindest speculative oder vielmehr ein aller speculativen Elemente entkleideter Begriff, der nur im Interesse des kirchlichen Glaubensbewußtseins festgehalten wird. Occam begnügt sich daher auch einfach damit, seine empiristische Theorie des menschlichen Erkennens auf den englischen Intellect zu übertragen. Der Engel hat vor dem menschlichen Intellecte kaum etwas anderes voraus, als daß er unmittelbar geistige Wesenheiten appercipiren kann; wir können übrigens nur ermitteln, was in der natürlichen Möglichkeit der intellectiven Befähigung des Engels liegt, ohne bestimmt sagen zu können, ob der

---

[1] Corpus non potest agere in spiritum ut agens primarium et principale, tamen ut agens secundarium. Vel aliter, non potest agere in spiritum corrumpendo et destruendo ejus naturam, quemadmodum ignis agit in aquam, potest tamen agere in spiritum partialiter aliquem effectum accidentalem, qui non est corruptivus substantiæ spiritus. Certum est, quod ignis infernalis vel purgatorius sic agit et affligit spiritum. Sentt. II, qu. 16.

[2] Potest ibi esse contactus situalis et virtualis. Exemplum primi: Posito quod angelus non sit in loco per operationem propter articulum (siehe oben S. 179, Anm. 1), sed per substantiam suam potest angelus esse in loco proximo rei cognitæ sine loco rei cognitæ, ita quod sit contactus situalis inter illa loca. Exemplum secundi: Potest angelus modicum distare a re cognita et eandem cognoscere intuitive, quia tunc est contactus virtualis, quia res tantum distat vel approximatur alteri, quod potest secum vel in eo agere; et si angelus distet tantum a re cognita, quod possit agere cum ea ad cognitionem intuitivam, tunc est ibi contactus virtualis. Si autem tantum distet, quod non possit rem cognoscere intuitive, tunc non est contactus talis. Ibid.

natürlichen Möglichkeit ein factisches Statthaben entspreche, da Gott es auch anders geordnet haben kann, und den Engel bestimmte Erkenntnisse vielleicht nicht auf dem Wege der natürlichen Möglichkeit gewinnen läßt. Nur so viel ist gewiß, daß dem Engel keine Species rerum concreirt sind, und die Unterlage seiner natürlichen Erkenntnisse die Intuition ist und bleibt.

Betreffs der Willensdispositionen, aus welchen Seligkeit und Verdammniß der Engel, somit die Scheidung der reinen Geistwelt in ein Reich der Glorie und der ewigen Finsterniß resultirte, lehrt Aureolus folgendes: Alle Engel wurden im Stande der Rectitudo naturalis geschaffen,[1] und ihnen eine bestimmte Mora freier Selbstentscheidung eingeräumt; während dieser Mora ließ sich ein Theil der Engel von den Gelüsten der Vana gloria berücken, während die übrigen in diese Gelüste nicht verfielen, sondern eine besonnene Selbstherrschaft behaupteten. Man kann diese Mora, sofern sie vom Momente der Creation der Engel unterschieden wird, als zweite Mora ihres Daseins bezeichnen. In die dritte Mora fällt der Versuch der böse gewordenen Engel zur Verführung der guten Engel und die Unterstützung dieser durch die Gnade zum kräftigen Widerstande gegen die Verführer; dieses Ringen zwischen den guten und böse gewordenen Engeln ist in dem Apoc. 12, 7 geschilderten großen Kampfe im Himmel beschrieben. Hierauf folgt die vierte Mora, in welche der Sturz der bösegewordenen Engel aus dem Himmel und die Beseligung der guten Engel fällt.[2] Der Engel konnte bereits im ersten Momente seines Daseins einen defectuosen Act setzen, jedoch keinen solchen, der ihm als Sünde anzurechnen gewesen wäre.[3] Die Sündhaftigkeit ist jedenfalls in die selbstgewollte Entschließung des Willens zu setzen, die allerdings eine Ignoranz zur Folge hatte, aber nicht aus einem intellectuellen Defecte hervorging. Die Peccabilität des Engels aus der natürlichen Possibilität einer Inconsideranz abzuleiten, erweist sich

---

[1] 2 dist. 4, art. 1. — Daß die Engel, wie Anselm und Thomas lehren, im Stande der Gnade geschaffen worden wären, wurde bereits von Duns Scotus angezweifelt. Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 323.

[2] Vgl. hiemit die Charakteristik der von Duns Scotus unterschiedenen Moræ in meiner Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 323.

[3] Ad omnem actum imputabilem necessario concurrit determinata scientia intellectus sequens consilium et oppositas examinationes; sed oppositæ examinationes non possunt esse in primo instanti. 2 dist. 4, art. 2.

bei näherem Zusehen als verfehlt; man begreift nicht, wie Lucifer aus Inconsideranz das unbeachtet lassen konnte, was Engeln von geringerer natürlicher Vollkommenheit nicht entging. Auch wäre ein Begehren nach Glückseligkeit ohne Beachtung dessen, daß sie nur durch Gnade zu erlangen sei, immerhin noch keine Sünde, sondern eben nur ein natürliches Begehren gewesen.[1] Die Sünde des Engels kann nur in einer gegen die richtige theoretische Erkenntniß gewollten freien Entschließung desselben gesucht werden. Diese bestand in der Hingebung des Willens an ein ungeordnetes Gefallen an sich selbst und in einer ungeordneten Selbstüberhebung, welche sich mit der Gott schuldigen Liebe und Ehrfurcht nicht vertrug,[2] und in ihrer Entwickelung in einen förmlichen Contemtus Dei auslief.[3] Die Sünde des Engels nahm ihren Anfang in der Vis concupiscibilis und vollendete sich in der Vis irascibilis.[4] Aureolus berührt sich in seiner Auffassung

---

[1] Multum refert habere actum electionis indebite circumstantionatum privative et contrarie i. e. elicere actum carentem præcise circumstantia debita absque hoc quod ibi sit circumstantia opposita. Ibid.

[2] Primus actus ejus fuit inordinata complacentia in propria excellentia, quam prærogative videt se habere super alia, et hoc modo superborum; non quod illam æstimaret habere a se, sed quod erat dignus illa, et ex hoc appetiit excellentiam gloriæ, quam postea habuisset, si non peccasset, et appetiit illam habere a Deo, sed æstimavit illam deberi sibi propter excellentiam naturalium. 2 dist. 6, art. 1.

[3] Primum peccatum angeli non fuit superbia, accipiendo superbiam, ut est erectio appetitus; non enim primus actus inordinatus angeli fuit erectio appetitus, sed fuit complacentia et delectatio in propria excellentia, ex qua oriebatur contemtus Dei. Sed accipiendo superbiam, ut est communis vanæ gloriæ et aliis septem vitiis capitalibus, sic dico, quod primum peccatum ejus erat superbia. Et erat ordo ille, ut primo fuerit in angelo existimatio inordinata propriæ excellentiæ, et hanc sequebatur inordinata complacentia et delectatio in ea; et tunc secunda erat existimatio in intellectu inordinata de excellentia Dei, quam reputabat minorem, quam sit, et tunc in appetitu sequebatur inordinata erectio contra Deum, quæ dicitur contemtus Dei. 2 dist. 6, art. 1.

[4] Non est inconveniens ponere superbiam in concupiscibili, ut superbia est vitium commune ad alia vitia capitalia; illa autem ut est speciale peccatum condistinctum contra alia, est præcise in irascibili. Delectari enim est in concupiscibili; sed erigi et extolli est tantum in irascibili, et ex hoc potest patere sensus illius verbi Jes. 14, 12—14: Quomodo cecidisti Lucifer etc. Sequitur: „Qui dicebas in corde tuo, ascendum in coelum," verbum sese vane gloriantis; sequitur: „similis ero altissimo," ecce verbum se erigentis.

der Engelsünde theils mit Thomas, theils mit Scotus; mit Scotus insofern, als er den Entwickelungsverlauf der Engelsünde ziemlich genau so wie Duns Scotus wiedergibt,[1] mit Thomas, sofern er die Engelsünde als reine Geistessünde auffaßt, und die Verähnlichung derselben mit der Menschensünde ausschließt. Eine charakteristische Differenz zwischen Thomas und Aureolus tritt darin hervor, daß letzterer so sehr bemüht ist, nicht bloß die Engelsünde, sondern die Sünde insgemein als Act der freien Selbstentschließung, somit als Sache des Willens erscheinen zu lassen,[2] während Thomas den Mangel an Prudenz, also Defecte von Seite des Intellectes in Rechnung gebracht wissen will.[3] Zufolge der Ablehnung der thomistischen Auffassung des Antheiles des Intellectes an der Willensentschließung kann Aureolus mit Thomas weiter auch nicht einverstanden sein, wenn dieser die Ursache der Verhärtung oder gleichsam Erstarrung des gefallenen Engels im Bösen in der absoluten Erstarrung der intellectiven Apprehension des sündigenden Engels erblickt.[4] Ebensowenig will Aureolus eine absolute Verfestung des Willens im Bösen als innere Ursache der Verkehrtheit des gefallenen Engels gelten lassen; dagegen

---

Illa enim vox: „Ascendam in coelum," non erat vox appetentis vel desiderantis, sed gloriantis, cum sit sensus: Tanta est sufficientia mea, quod dignus sum ascendere etc. Ibid.

[1] Vgl. meine Abhandl.: Psychol. und Erkenntnißl. des Duns Scotus, S. 14.

[2] In intellectu angeli fuit aliquis error præcedens voluntatem seu actum voluntatis, quæ est volitio, non tamen præcedens determinationem voluntatis, quinimo ipsum fiebat tale per determinationem voluntatis. 2. dist. 4, art. 3.

[3] Contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ . . . Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis. 1 qu. 63, art. 1. — Über den Unterschied zwischen Thomas und Aureolus in der Auffassung des Verhältnisses der Prudenz zu den übrigen Cardinaltugenden vgl. meine Abhandl.: Der Averroismus u. s. w., S. 52.

[4] Vgl. Thomas Aquinas 1 qu. 64, art. 2: Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, a quo movetur sicut mobile a motore . . . Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus . . . Voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter.

hatte sich Duns Scotus sehr entschieden ausgesprochen,[1] und die Ursache der Unbekehrbarkeit auf den Mangel der zur Umwandlung nöthigen Gnade zurückgeführt. Nach Aureolus[2] ist umgekehrt die Versagung der göttlichen Gnade auf die Verstocktheit des im Bösen verhärteten Willens der gefallenen Engelgeister zurückzuführen. Es weiß für diesen letzteren keinen anderen Grund ausfindig zu machen, als die Manutenenz des göttlichen Willens, dessen Organ im gegebenen Falle der Willenshabitus des böse gewordenen Geistes ist.[3]

Baconthorp geht auf dieses letzterwähnte Problem nicht ein, und behandelt auch die übrigen, den Sündenfall der Engel betreffenden Fragen nur nebenher und gelegentlich bei Besprechung anderer theologischer Themata. So kommt er auch auf die Frage zu sprechen, ob der Engel begehren konnte, Gott zu sein; Aureolus hielt die Annahme eines derartigen Motives der Engelsünde für widersinnig, Baconthorp findet in einem Verlangen der bezeichneten Art das Strebeziel des durch selbstsüchtige Neigungen von der Klarheit und Besonnenheit seines ursprünglichen Denkens abgelenkten Engels ausgesprochen.[4] Er ist mit Aureolus darin einverstanden, daß im sündigen Begehren der Wille das intellective Arbitrium bestimme; er hebt aber zugleich auch bestimmt hervor, daß der sündige Wille erst infolge eines förmlichen,

---

[1] Siehe meine Schrift Joh. Duns Scotus S. 325.

[2] 2 dist. 7, art. 2.

[3] Voluntas nata est per habitum immobilitari respectu alicujus actus, non tollendo propter hoc naturam libertatis nec complacentiam per libertatem, imo per illud magis augetur; quanto enim magis crescit talis habitus, tanto est intensior complacentia respectu actus, facit autem habitus connaturalitatem potentiæ ad actum. Hinc est, quod habituatus summe non potest resilire, quia summe complacet. 2 dist. 7, art. 1.

[4] Habuit angelus judicium rectum et justum sic arguendo: Per se et summum bonum summe est diligendum; Deus est hujusmodi, igitur etc. Sed stante isto syllogismo recto in universali et particulari potuit voluntas angeli imperare intellectui ejus, ut inquireret ulterius, si posset esse alius modus diligendi qualitercunque; quo imperio facto potuit intellectus in statu peccabili sic syllogizare: Summum bonum debet quilibet sibi desiderare esse Deum est summum bonum, ergo quilibet esse Deum debet desiderare. Hac conclusione concupiscentiæ conclusa habuit voluntas novum judicium concupiscendi esse Deum, et quamdiu voluntas fuit peccabilis, potuit amare amore concupiscentiæ, quod judicatum fuit concupiscendum, et sic avertere intellectum a primo syllogismo véro et sic facere primum judicium non visum. 4 dist. 1, qu. 5, art. 4.

unter dem Einflusse des leidenschaftlichen Willens zu Stande gekommenen Judicium rationis wirklich handle, der Wille könne auch im Sündigen sein intellectives Wesen nicht verläugnen. Ob dieß vom menschlich Bösen eben so gelte, wie in der Sünde des Engels, ist allerdings noch die Frage, und wird sich später weisen; jedenfalls aber nähert sich Baconthorp in der Auffassung des Verhältnisses des Willens zum Intellecte entschieden der thomistischen Ansicht, wie wir an einem anderen Orte nachgewiesen haben.[1] Von einer Identification der Ansicht Baconthorp's mit der thomistischen kann allerdings keine Rede sein, schon darum nicht, weil bei Baconthorp Intellect und Wille nicht als zwei gesonderte Seelenvermögen auseinandertreten, und das intellective Thun in seinen höheren Functionen einen vorwiegend praktischen Charakter hat. Daraus wird man wol auch zu erklären haben, wie Baconthorp im Gegensatz zu Thomas die Ansicht vertreten konnte, daß der Engel bereits im ersten Momente seines Seins sündigen konnte.[2] Baconthorp unterscheidet nämlich zwischen dem Bonum universale und den Bonis particularibus des geschöpflichen Willens. Der dem Bonum universale zugewendete Wille ist immer gut, hat aber als natürlicher Wille keinen sittlichen Werth; er bezieht sich auf das Bonum als solches ohne Unterscheidung zwischen dem ungeschaffenen und geschaffenen, wahren und scheinbaren Guten. Diese Indifferenz des auf das Bonum im Allgemeinen gerichteten Willens macht es möglich, und bringt es sogar als nothwendig mit sich, daß seine Äußerung mit der Richtung des Willens auf ein Bonum particulare zusammenfällt, welches je nach seiner Beschaffenheit Gegenstand eines sittlich guten oder sittlich bösen Willens sein kann; ist es Gegenstand eines verkehrten, sittlich ungeordneten Willens, so ist der erste Act des Engels trotz seiner natürlichen Güte ein sündiger Act, daher die natürliche Primität des natürlichen guten Willens keineswegs die Möglichkeit ausschließt, daß der erste selbstthätige Act des Engels eine Sünde war.

Durand steht in Beantwortung der auf den Fall der Engel bezüglichen Fragen durchaus auf Seite des Thomas Aquinas. Die Engel sind, wie wenigstens als höchst wahrscheinlich anzusehen ist, im Stande der Gnade erschaffen worden,[3] konnten nicht bereits im ersten

---

[1] Vgl.: Averroismus u. s. w. S. 87 f.; S. 92 f.

[2] 2 dist. 23, art. 3.

[3] 2 dist. 4, qu. 2.

Momente ihres Daseins sündigen,[1] und ihr sündiger Wille in Anbetracht der Vollkommenheit ihrer natürlichen Einsicht nur zufolge eines Defectus inconsiderationis statthaben, nicht aber aus Irrthum oder Nichtwissen hervorgehen.[2]

Occam beschränkt sich betreffs der Freiheitsprobe der Engelwesen auf die Besprechung des aus der Selbstentscheidung der Engel für oder wider Gott hervorgegangenen Lebenszustandes derselben, welcher in den bewährten Engelwesen ein Status confirmationis, in den gefallenen ein Status obstinationis ist. Er faßt den englischen Seligkeitsstand, welcher die Acte der Anschauung und Liebe Gottes in sich faßt, als einen ausschließlich durch Gott gewirkten auf,[3] welcher, so lange er von Gott continuirt wird, die Möglichkeit einer Sünde absolut ausschließt, ohne daß damit dem geschöpflichen Willen ein Zwang angethan würde, weil das Diligere Deum ein Actus voluntarius ist, obschon der Engel denselben nicht selbst in sich hervorbringt. Ebenso ist umgekehrt der Stand der Verhärtung der abtrünnigen Engel, welcher als ein perpetuirlicher Actus nolendi et odiendi Deum zu fassen ist, als ausschließlich durch Gott gewirkt anzusehen,

---

[1] Angelus fuit creatus in gratia aut non. Si in gratia, impossibile est, quod in instanti suæ creationis, in quo habuit gratiam commisit, culpam. Si autem non fuit creatus in gratia, aut habuit in sua creatione solam cognitionem naturalem, aut præter eam habuit aliquam superadditam. Si habuit solam cognitionem naturalem, peccare non potuit, quia secundum eam non possumus in angelo ponere inconsiderationem aliquam, cum angelus noverit plene omnes circumstantias cujuscunque agibilis vel appetibilis ab eo intuendo naturam rei. Si autem in sua creatione habuit aliquam supernaturalem cognitionem, idem sequitur, quia peccatum angeli non potuit esse nisi per inconsiderationem. Impossibile est autem et contradictionem implicans quod in instanti, in quo data est angelo supernaturalis cognitio, in eodem fuerit in eo inconsideratio. 2 dist. 5, qu. 2.

[2] In hoc differunt error, ignorantia et inconsideratio: Error est falsum approbare pro veris secundum Augustinum, unde superincludit falsam existimationem. Ignorantia est nescientia eorum, quæ quis potest et tenetur scire. Inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorum, quæ quis scit in habitu. In angelis vero, quamvis non ponatur proprie error et ignorantia, ponitur tamen in eis inconsideratio, quia non est necessarium, quod omnia, quæ nata sunt circumstantionare et rectificare voluntatem angeli in his, quæ occurrunt agenda vel eligenda, subsint semper suæ actuali inconsiderationi, præcipue quantum ad ea, quæ sunt supra naturam angeli, ut sunt ista, per quæ tenditur in beatitudinem. 2 dist. 5, qu. 1.

[3] Sentt. II, qu. 19.

so daß dem geschöpflichen Willen unmöglich ist, das jenem Actus nolendi et odiendi Entgegengesetzte zu wollen. Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß der gegen Gott verhärtete Engel auch, wie Duns Scotus bemerkt, Gutes wollen könne; er kann jedoch keinen heilsverdienstlichen Act setzen, weil dieser durch die dem gefallenen Engel schlechthin unmögliche Liebe zu Gott bedingt ist. Daraus folgt, daß der Stand der Verdammniß eben so wenig die Willensfreiheit aufhebt,[1] als sie durch den Stand der Beseligung aufgehoben wird; sowol die beseligten, als auch die verdammten Engel sind nur in so weit gebunden, als sie von den durch die Beatification und den durch die Obstination involvirten Acten nicht ablassen oder deren Gegentheil nicht wirken können; was aber mit diesen Acten nicht in causalem Zusammenhange steht, ist ihrem selbstigen Wollen anheimgegeben.[2] Duns Scotus dehnt die Freiheit des verdammten Engels zu weit aus, wenn er behauptet, derselbe könnte sich eines jeden Actes enthalten; denn daraus würde folgen, daß er sich von jeder Willenspein (poena) freimachen könnte, was unmöglich ist.[3]

---

[1] Deus potest omne absolutum causare sine omni alio, quod est idem cum illo absoluto; sed actus odiendi Deum quantum ad esse absolutum in eo non est idem cum difformitate et malitia in actu. Ibid.

[2] Quia Deus totaliter causat actum beatificum in voluntate boni angeli, ideo angelus bonus non habet libertatem respectu actus beatifici, nec respectu ejus oppositi, puta odiendi. Similiter est de angelo malo. Sed respectu aliorum, quæ nec sequuntur necessario ex primis actibus nec repugnant, sed sunt indifferentes, habent libertatem et indifferentiam. Hujusmodi autem est tentare hominem in malo angelo, et custudire in bono, quia isti actus nec necessario sequuntur ex actibus primis bonis causatis a solo Deo, nec repugnant eis, sed sunt indifferentes. Ibid.

[3] Licet voluntas damnati non possit se facere sine omni actu, tamen potest se suspendere ab omni actu, qui est potentia sua et alium elicere. Si actus nolendi poenam esset in ejus potestate, posset suspendere se ab illo actu et facere se sub actu diligendi se sine omni alio, et per consequens posset se facere sine omni poena, quod est falsum. Ibid.

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der nachscotistischen Scholastik.

Nach Aureolus ist die Existenz eines höchsten göttlichen Wesens eine natürliche denknothwendige Wahrheit, die sich unmittelbar durch sich selbst im menschlichen Inneren bezeugt.[1] Daraus erklärt sich der allgemeine Religionsglaube der Menschheit; es gibt kein Volk, welches ohne Religion wäre. Die natürliche Unruhe und Angst, welche Übelthäter quält, hat, wie Aristoteles[2] bemerkt, ihren Grund in der angebornen Scheu und Furcht vor einer das Unrecht rächenden geheimnißvollen Macht, welcher nicht zu entrinnen sei. Die als unmittelbare Gewißheit sich ankündigende Denknothwendigkeit der Existenz eines göttlichen Wesens beruht auf einem imperceptiblen Syllogismus, zufolge dessen aus der in der Wirklichkeit sich augenfällig darstellenden Stufenleiter der Wesen auf ein letztes und oberstes Wesen geschlossen wird. Dieß sei auch Anselm's[3] Meinung rücksichtlich der denknothwendigen Existenz des absolut Höchsten. Unmittelbar aus dem Begriffe Gottes selbst schon die Existenz Gottes folgern wollen, geht nach Aureolus deßhalb nicht an, weil wir Erdenmenschen uns keinen Begriff von Gott zu bilden vermögen, welcher das Wesen Gottes anders als confuse in sich schlöße.[4] Dieß gilt auch von dem Anselm'schen Begriffe desjenigen, quo majus cogitari nequit, von welchem es keineswegs

---

[1] 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

[2] Rhetor. II, 5.

[3] Monolog., c. 4.

[4] Viator non aliter concipit Deum, nisi sub ratione cujusdam entis, in quo conceptu attingitur ratio Deitatis confuse, vel entis infiniti vel actus puri vel causæ primæ et sic de aliis; sed clarum est, quod esse et conceptus entitatis applicatus ad hujusmodi conceptus non dat evidentiam de necessaria complexione aut inhærentia sui ad illos, nec etiam e converso. Ergo propositio: Deus est, non tenet ex terminis. 1 dist. 2, pars 2, art. 6.

im Voraus klar und gewiß ist, daß es das Esse als Esse existentiæ in sich schließe.[1]

Beruht bereits die gemeinmenschliche Überzeugung von der Existenz Gottes auf einem, wenn schon imperceptiblen Schlusse von der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit auf ein an sich Unbekanntes und Verborgenes, so werden um so mehr die Wesensbestimmungen des göttlichen Seins auf Schlüssen beruhen, die von der Betrachtung des creatürlichen Seins ausgehen, und diese Schlüsse werden keine imperceptible Syllogismen, sondern förmliche Schlüsse sein. Sie fallen zusammen mit der demonstrativen Nachweisung der Einheit und Einzigkeit Gottes als Substantia nobilissima, Forma exemplaris, Finis ultimus und Primum efficiens.[2] Das für Aureolus Nächstliegende ist die Erweisung der Einheit Gottes als der Substantia nobilissima; sie schließt sich unmittelbar an das Ergebniß des vorerwähnten imperceptibilen Syllogismus an, mittelst dessen sich die Überzeugung von der Existenz eines absolut Höchsten dem Menschen zum Bewußtsein bringt. Die Substantia nobilissima muß Eine sein secundum speciem und secundum numerum: Una secundum speciem, weil es nicht möglich ist, daß zwei Species ein gleicher Vollkommenheitsgrad und Höhenrang zukomme;[3] Una secundum numerum, weil nach Aristoteles 12 Metaph. text. 49[4] eine Form, welche in letztem

[1] Non enim hæc propositio vera est: Asinus habens alas potest volare; et tamen prædicatum includitur in subjecto. Consimiliter, quamvis esse includatur in eo, quo majus excogitari non potest, non propter hoc hæc propositio est evidens in sua veritate: Quo majus excogitari non potest, est in rerum natura. Ibid.

[2] 1 dist. 3, capitul. 1.

[3] Illa propositio tenet ex terminis, quod quicquid ex ea necessario sequitur, debet haberi pro demonstrato. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in ratione specifica non est aliud gradus dignitatis quam ipsa res specifica . . . Ex quo statim infertur, quod concipiens gradum intrinsecum entitatis alicujus naturæ specificæ non concipit circa illam naturam aliquid additum, etiam secundum rationem, sed ipsammet rationem specificam; nam non est aliud esse rationem specificam, quam esse talem gradum entitatis vel talem . . . . impossibile est autem duos gradus concipere, quin unus concipiatur superior altero, alias non essent gradus. Ibid.

[4] Die betreffende aristotelische Stelle (Metaph. XI, p. 1074 a, lin. 33 ff.) lautet: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανος μόνος.

und höchstem Grade abgezogen ist, nicht plurificirt werden kann.[1] Ein höchster Grad der Abgezogenheit von aller Materie entspricht dem Begriffe Gottes als der Forma prima.[2] Als Forma prima ist Gott eine alle Entität in eminenter Weise in sich fassende Wesenheit und als solche die Forma exemplaris aller Wesenheiten, die selbstverständlich nur Eine sein kann.[3] Auch als Urziel aller Dinge kann die göttliche Wesenheit nur Eine sein; wäre Gott nicht Einer, so könnte er nicht das über alle Dinge hinausragende absolute Ziel derselben sein.[4] Heinrich von Gent glaubt daraus, daß Gott ultimus finis ist, die göttliche Wesenheit als Efficiens primum erweisen zu können. Nach dem Dafürhalten des Aureolus läßt sich der von Heinrich versuchte Beweis auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht erbringen,[5] wie auch einem Aristoteles und Averroes der Gedanke ferne

---

[1] Materia accipitur a Philosopho pro quocunque addito ad specificam rationem; specifica namque ratio et natura appellatur forma juxta illud Philosophi et Commentatoris 1 Coel. et Mund., qui dicunt, quod coelum simpliciter est aliud, quam cum dixerimus hoc coelum; coelum enim simpliciter est forma, hoc autem coelum est forma cum materia. 1 dist. 3, capit. 1, art. 1.

[2] Prima forma, quæ Deus est, totaliter est abstracta ab omni additione materiali, ut nihil addatur in existentia ad naturam Deitatis, et per consequens non additur sibi significatio, ut sit hæc Deitas, nec particularitas vaga, ut sit quædam Deitas, nec aliquod accidens aut ratio extranea; sed est Deitas simpliciter, mere et pure subsistens .... Commentator dicit 3 Anim., comm. 18, quod sola forma prima est liberata simpliciter, quia aliæ formæ diversificantur quoquo modo in quiditate et essentia; sed in prima forma essentia est quiditas ejus, ergo prima forma est natura simpliciter subsistens et ab omni additione immunis. Ibid.

[3] Quia, si dentur plura, unum continebit aliud eminenter et e converso, quod est impossibile, aut nullum continebit eminenter omnia, quia non continebunt se mutuo, ex quo patet, quod statim repugnat ex terminis, quod continens omnia eminenter sit nisi unum. L. c., art. 3.

[4] Si tota universitas rerum non haberet alium finem separatum, sed tantum ordinem universi, sequeretur multos esse fines et non unum finem. Ordo enim non intenditur ultimate, cum sit quoddam accidens, sed propter ordinata, imo nec bonum universi appetitur nisi pro quanto est perfectio appetentis; pars enim magis perficitur in toto quam in se ipsa, et per consequens ipsæmet partes finis sunt istius inclinationis. Non ergo erit unus finis ultimus, et sic erit ultimate inconnexa substantia universi inquantum ad fines terminantes. L. c., art. 2.

[5] Quandocunque enim aliquid inest naturæ rei ex se formaliter, imo non est ipsa natura posita identitate naturæ, omni alio circumscripto neces-

gelegen sei, von Gott als Urziel der Dinge auf Gott als Schopfer der Dinge zu schließen. Die Wesensbestimmung Gottes als absoluten Wirkungsprincipes läßt sich, soweit sie überhaupt philosophisch erweisbar ist, nur aus dem Begriffe der Substantia nobilissima und Forma exemplaris ableiten.[1]

Baconthorp vertritt die Unmittelbarkeit des menschlichen Gottesbewußtseins in einer von Aureolus abweichenden Weise; er läßt eine dem Menschen freilich nicht perceptible Erkenntniß Gottes in jeder gedankenhaften Apperception eines sinnlichen Objectes enthalten sein; jeder solche Apperceptionsact schließt zufolge der Analogie der geschöpflichen Realitäten mit dem urbildlichen göttlichen Sein eine Apperception des göttlichen Seins in sich.[2] Demzufolge ist Gott ex parte objecti ein Objectum primo cognitum, sei es, daß dieses Objectum als Causa intrinseca oder als Causa extrinseca der geschöpflichen Objecte genommen werde. Gott ist den Dingen als Causa intrinseca durch seine Macht, Gegenwart und Essenz immanent, welche dreifache Immanenz der Beziehung des geschöpflichen Seins zu Gott als Causa efficiens, finalis und formalis entspricht, indem alles creatürliche Wirken unter göttlicher Influenz und Mitwirkung zustande kommt, und alles creatürliche Sein auf Gott als Urziel seines Strebens gerichtet ist, wie es auch durch Gott im Sein erhalten und continirt wird. Die Apperception dieser dreifachen Immanenz Gottes ist implicite

---

sario illud maneret; sed inclinatio omnium naturarum in finem non imprimitur naturis ab agente, imo oritur ex ipsis vel est idem cum eis; ergo naturæ omnium entium adhuc inclinarentur in summum bonum, esto quod non essent productæ, quinimo productio earum non inclinat eas in finem; non enim inclinarentur quatenus productæ sunt sed quatenus tales productæ sunt, propter quod circumscripta omnium productione, cum manerent quiditates earum, adhuc dependerent ad finem. L. c., art. 4.

[1] Constat quod substantialiter carens potentia, ut nihil omnino possit facere, quod careat perfectione simpliciter; posse enim in unoquoque videtur melius quam non posse. Unde communis animi conceptio est, quod omnipotentia sit summa dignitas, ita ut omnes sectæ Deos suos clament omnipotentes .... ergo ut videtur omnipotentia et productiva virtus substantiæ nobilissimæ debet attribui. Ibid.

[2] Omne prædicatum, quod est commune Deo et creaturis, non est univocum; ergo est utrumque in actu, scil. Deus et creatura; ergo habens conceptum de creatura simul et actualiter habet actualem et proprium conceptum de Deo quantum ex parte objecti, licet non perceptibiliter. 1 dist. 3, qu. 1, art. 3, § 1.

in jeder gedankenhaften menschlichen Apperception der Weltdinge enthalten. Dieselbe schließt auch die Apperception Gottes als Causa extrinseca in sich, und zwar so, daß die Erkenntniß Gottes als Causa finalis das Erste und Nächstliegende ist; in dieser ist aber auch schon die Erkenntniß Gottes als Causa efficiens als der anderen der beiden Causæ extrinsecæ enthalten. Sonach ist ex parte objecti die Notio incomplexa: Gott, ein Ersterkanntes primitate perfectionis, soweit es sich um das Primum im Bereiche des Seienden als solchen handelt.[1] Die complexe Notion: Deus est, ist gleichfalls primitate perfectionis ein Ersterkanntes ex parte objecti, soweit es sich um die Primitas secundum naturam determinatam handelt;[2] für Gott ist jene complexe Notion zugleich ein Primum complexum primitate generationis,[3] während für unseren Intellect sich die Evidenz jener Notion im Anhalte an die Objecte unserer Erfahrung mittelst des logischen Denkens zu vermitteln hat. So hat also die objective Realität der denknothwendigen Gottesidee sich im ratiocinativen Erfahrungsdenken zu vermitteln. Die Abweichung Baconthorp's von Aureolus besteht darin, daß bei Aureolus die denknothwendige Gottesidee selbst schon ein unmittelbares Wissen um die Existenz eines göttlichen Wesens bedeutet, während bei Baconthorp die objective Realität jener denknothwendigen Idee sich erst nachträglich auf aposteriorischem Wege erhärtet.

Damit hängt die unterschiedliche Auffassung des göttlichen Unendlichkeitsattributes bei Aureolus und Baconthorp zusammen. Obschon Beide darin einverstanden sind, daß die Unendlichkeit nicht

---

[1] Si loquamur de rebus materialibus præcise in cognitione simplici, sic ex parte objecti singulare materiale est primum perfectione, quia perfectiorem causat conceptum (scil. rationem complexam diffinitivam) 1 dist. 3, qu. 1, art. 4.

[2] Illa est notissima ex parte rei et primo nata generare conceptum suum in intellectu, quæ fundantur in terminis simpliciter et secundum naturam notissimis; sed hæc sola: Deus est, est hujusmodi, ergo etc. 1 dist. 3, qu. 1, art. 5, § 1.

[3] Illi termini sunt simpliciter et secundum naturam notissimi, qui sunt notissimi perfectissimo intellectui. Sed isti termini „Deus" et „esse" sunt notissimi ipsi Deo, quia secundum omnes philosophos Deus intelligit se primo tanquam primarium objectum suæ cognitionis, et secundum omnes Deus est suum esse; ergo isti termini Deus et esse sunt potissimi secundum naturam. Ibid.

eine positive Wesensbestimmung besage, welche zum Gedanken des göttlichen Seins hinzutrete, sondern eine mit dem Begriffe des göttlichen Wesens gegebene Bestimmung negativer Natur sei, so fällt doch bei Aureolus der Gedanke der göttlichen Unendlichkeit mit jenem Gottes selbst derart zusammen, daß er unmittelbar diesen, nur unter Hinzugabe gewisser connotativer Bestimmungen, ausdrückt;[1] und da der Gottesgedanke seiner Natur nach der Gedanke eines real existenten Wesens ist,[2] so involvirt auch der Gedanke der göttlichen Unendlichkeit unmittelbar durch sich selbst die reale Existenz Gottes. Baconthorp schränkt den Werth desselben weit mehr ein; die Gottesidee habe einen viel vollkommeneren Ausdruck im Gedanken Gottes als Substanz,[3] Intelligentia prima,[4] Deus ut Deus,[5] Causa prima,[6] als im Gedanken des Unendlichen, welcher keineswegs das Wesen Gottes als

[1] Infinitas et immensitas non addunt ad Deitatem formalitatem aliquam aut rationem positivam, sed sunt ipsamet Deitas cum certis negationibus connotatis. Est enim Deitas quædam infinitas, inquantum est quædam entitas carens omni limitatione specifica vel individuali aut rationis cujuscunque; natura namque quæ nec arctatur ad aliquam rationem nec ad aliquod individuum, sed est tota subsistens, intelligitur infinita. 1 dist. 43, art. 1.

[2] Totalis entitas exemplaris potest subsistere pro eo quod in ipsam concurrunt omnia tanquam in similitudine principali et eminenti, cujusmodi sunt derivationes, omnia entia et quædam participationes; unde cum non sit ipsa realiter et formaliter, sed tantum eminenter, necesse est ut subsistat. Ibid.

[3] Conceptus alicujus sub ratione substantiæ videtur perfectior conceptu ejusdem sub ratione accidentis . . . . Sed conceptus Dei sub ratione infiniti, secundum quod conceptus infiniti, contra conceptum substantiæ est conceptus de Deo secundum esse accidentale. 1 dist. 3, qu. 2, art. 2.

[4] Ille conceptus, qui convenit Deo secundum quod collocatur in perfectissimo genere viventium, est perfectior quolibet alio conceptu, et præcise si conveniat illi cum quodam excessu super omnia, quæ sunt illius generis. Sed hujusmodi est conceptus Dei ut intelligentiæ primæ, quia ut intelligentia collocatur in genere viventium per intelligere, quod est perfectissimum vivere, et ut primæ hoc convenit illi per excessum super omnes intelligentias. Ibid.

[5] Conceptus de Deo (ut Deus) est perfectior et nobilior conceptu infiniti, quia Deus sub illa ratione est nobilius conceptibile naturaliter, secundum quam est objectum theologiæ nostræ naturalis; sed hoc est sub absolutissima ratione deitatis, non sub ratione infiniti, quia plus quæritur in Metaphysica sub ratione deitatis quam infiniti, ut patet 12 Metaph. Ibid.

[6] Unumquodque perfectius cognoscitur sub ratione causæ quam non, si ratio causandi sibi potest convenire . . . . Deus, quando accipitur sub ratione causæ, quia concipienti infinitum dubium esse potest, si est causa aut non. Ibid.

solches ausdrückt, jedenfalls dasselbe nur höchst unvollkommen bezeichnet. Auch stehe das Unendlichsein Gottes in Bezug auf die Evidenz verschiedenen anderen Aussagen über das göttliche Wesen weit nach.[1]

Mit dieser letzteren Behauptung setzt sich Baconthorp in entschiedenen Widerspruch zu Thomas Aquinas, welchem die göttliche Unendlichkeit als metaphysisch evidente Wahrheit gilt,[2] und unmittelbar aus der Beschaffenheit des göttlichen Esse als des Maxime formale esse omnium sich ergibt; denn als solches sei es schlechthin unbegränzt. Bereits Duns Scotus hatte diese Auffassung des göttlichen Seins abgeworfen, da er die Übertragung des Formbegriffes auf das göttliche Esse nicht zugeben wollte. Aureolus bemängelt an Thomas, das derselbe in der Begründung der Denknothwendigkeit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens die Begränzung der geschöpflichen Form durch die Materie verursacht werden lasse, und daß er ferner Gott als das Ipsum esse subsistens bezeichne,[3] als ob das Esse in den Creaturen eine zur Essenz derselben hinzukommende Realität wäre; denn daraus würde folgen, daß Gott nichts anderes als die Bejahung aller Dinge, oder vielmehr, daß er Res omnis affirmata sei. Die andere noch mögliche Deutung, daß Gott die analogische Urbildung aller geschöpflichen Qualitäten sei, ist ausgeschlossen durch die thomistische Behauptung, daß das Esse in allen Dingen außer Gott durch die Essenzen derselben contrahirt und limitirt werde; denn damit erscheine das Esse als eine von der Essenz verschiedene Res, was eben jene auf falscher Abstraction beruhende Grundannahme ist, aus welcher Thomas die Illimitation der göttlichen Essenz folgert. Gott ist nicht etwa darum unendlich, weil sein Esse nicht von etwas davon Unterschiedenem recipirt wäre; sondern einfach deßhalb, weil er alle subsistenten Wesenheiten als deren höheres eminentes Analogon urbildet mit Ausschluß aller Limitationen, Distinctionen und Terminationen der besonderen Entitäten, deren Gesammtheit ihr höheres Analogon in seiner Wesenheit hat. Aureolus glaubt es zu einer schärferen Scheidung zwischen Gott

---

[1] Multa alia, scil. quod est causa omnium et finis omnium et hujusmodi sunt evidentiora, quam quod est infinitum in perfectione vel vigore. Ibid.

[2] 1 qu. 7, art. 1.

[3] Vgl. Thomas l. c.: Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

und der Creatur zu bringen, wenn er die von Thomas im creatürlichen Sein angenommene reale Distinction zwischen Esse und Essenz nicht zuläßt; Gott ist nicht die absolute Allheit der Dinge, sondern die supereminente Ähnlichkeit aller Dinge, von welchen jedoch, weil er die Ähnlichkeit aller trotz ihrer mannigfachsten Unterschiedenheiten und Verschiedenheiten ist, keines ihm wahrhaft ähnlich sein kann. Nach Baconthorp kann, da der das göttliche und creatürliche Sein umfassende Seinsbegriff ein Conceptus neuter ist, das creatürliche Sein als solches dem göttlichen weder ähnlich noch unähnlich sein; daraus erklärt sich, weßhalb Baconthorp den Begriff der göttlichen Unendlichkeit, soweit er aus der Vergleichung des göttlichen Seins mit jenem der endlichen Creaturen resultiren soll, für einen minder evidenten Begriff ansieht.

Die Unendlichkeit ist nur eine der vielen Perfectionen, welche das die Vollkommenheit des göttlichen Seins nach allen Seiten erwägende menschliche Denken der göttlichen Wesenheit attribuirt. Aureolus unterscheidet dreierlei Arten göttlicher Attribute: solche, deren Subjectstermini real unterschiedene Beziehungen des göttlichen Wesens nach Außen connotiren;[1] andere, deren Aussagen sachlich Verschiedenes connotiren, ohne daß dieses sachlich Verschiedene etwas Reales wäre;[2] endlich solche Attribute, deren Termini bloß Gebilde unseres Intellectes sind, weil dasjenige, was sie connotativ andeuten, bloß in unserem Denken, als etwas von der göttlichen Wesenheit als solcher begrifflich zu Unterscheidendes festgehalten wird.[3] Das Gemeinsame dieser drei Arten von Attributionen ist ihre connotative Bedeutung, kraft welcher sie eben unter einander und vom göttlichen Wesen zu unterscheiden sind, während die durch sie bezeichneten Perfectionen in Bezug auf das, was sie formaliter sind, sachlich und begrifflich mit der göttlichen Wesenheit

---

[1] Sicut connotata per potentiam et justitiam et clementiam; subvenire enim est aliud realiter a reddere quod suum est, et a perducere res in esse. 1 dist. 8, art. 6.

[2] Patet quod simplicitas connotat negationem partium et unitas indivisionem, quæ quidem ex natura rei insunt, nec tamen res sunt, quemadmodum tenebra inest aeri circumscripto omni actui intellectus, nec tamen aliquid positivum est. Ibid.

[3] Patet quod necessitas essendi connotat conceptum essentiæ et esse inseparabiliter et immutabiliter ad invicem copulari; propter hoc enim intellectus attribuit Deo rationem necessitatis et immutabilitatis. Ibid.

identisch sino.[1] Denn sie besagen formaliter sämmtlich nur, was Gott ist, gehören also formaliter der Substanzkategorie an, und nicht irgend einer der Accidenzkategorien.[2] Dasjenige, was sie nebstdem connotiren, machen sie nur in obliquo bemerklich, und nur in Beziehung auf das in obliquo bemerklich Gemachte treten sie als unterschiedliche Attributionen auseinander.[3]

Aureolus entwickelt diese seine Anschauung von den göttlichen Attributen unter Zurückweisung auf Anselm im Gegensatze zu den Ansichten einer Reihe von Theologen, aus welchen wir hier speciell Thomas und Duns Scotus ausheben wollen. Thomas[4] leitet die Unterschiedlichkeit der göttlichen Eigenschaften einerseits aus der Mehrfältigkeit der göttlichen Vollkommenheit, andererseits aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Intellectes ab, der die Totalität der göttlichen Vollkommenheit nicht mit Einem Gedanken umspannen kann, und sich deßhalb dieselbe durch eine Reihe particulärer Begriffe verdeutlichen muß. Dieß ist nach Aureolus unrichtig.[5] Wäre die Unzulänglichkeit des Intellectes die Ursache der Unterscheidung einer Mehrheit von Attributionen, so müßten die am tiefsten stehenden

[1] Omnes divinæ perfectiones quantum ad illud quod sunt formaliter, coincidunt in rem et formalitatem ac rationem Deitatis. Quandocunque enim sunt aliqua multa, quæ nullam rationem determinatam dicunt, quando determinantur per aliquam rationem, coincidunt in illam, et si omnia possint determinari per illam, coincident in illam; sed sapientia, justitia et ceteræ perfectiones nullam rationem determinatam important formaliter et in recto; ergo cum omnes possint determinari per rationem Deitatis, omnia coincident in rationem illam. Ibid.

[2] Dicit Anselmus (Monolog. capp. 16. 17), quod omnes itsæ perfectiones non prædicant, qualis aut quanta sit Dei essentia, sed quid sit; est enim summa justitia, summa pulchritudo, summa potestas, summa æternitas. Et concludit, quod hæc omnia uno modo et una consideratione dicuntur de Deitate, nec est sapientia et justitia secundum alium modum aut aliam considerationem. Ibid.

[3] De divinis perfectionibus, de quibus probatum est, quod sunt eadem formaliter et in recto, verificantur contradictoria; verum est enim, quod Deus mala non vult, quæ tamen intelligit, quod peccatoribus miseretur et juste condemnat quibus non miseretur, et verum est quod per æternitatem attingit omne tempus et per immensitatem omnem locum. Ista autem prædicata connotativa sunt hujusmodi. Ergo perfectiones differunt ex iis, quæ exprimunt in obliquo. Ibid.

[4] Vgl. Thom. 1 dist. 5, qu. 1, art. 1.

[5] 1 dist. 8, art. 3.

Intellecte die größte Zahl der göttlichen Vollkommenheiten eruiren, also der ungebildete Mann mehr göttliche Perfectionen unterscheiden, als der gebildete Theolog, dieser mehrere als der niederste Engel u. s. w. Wo wegen Schwäche des Intellectes eine Mehrheit der Concepte entsteht, sind diese sämmtlich ejusdem rationis.[1] Die absolute Einheit des göttlichen Wesens involvirt durch sich selbst auch eine absolute Einheit und Untheilbarkeit der göttlichen Vollkommenheit, daher von einer Theilung oder Limitirung derselben im intellectiven Denken keine Rede sein kann. In der That wird die tota res Deitatis von uns in Einem Concepte umfaßt, und umgekehrt jede besondere Eigenschaft Gottes als eine unendliche gedacht.[2] Nach scotistischer Lehre sind die göttlichen Attribute sowol unter sich, als auch vom göttlichen Wesen formaliter unterschieden. Aureolus findet dieß unzuläßig; die Eigenschaftsbezeichnungen Gottes bezeichnen das göttliche Wesen nicht in determinirender Weise, sondern in seiner Ganzheit; auch würde eine reale Vielheit der Perfectionen mit der Einfachheit des göttlichen Wesens sich nicht vereinbaren lassen, wie denn in der That die von Scotus zur Rettung der göttlichen Einfachheit beigebrachten Argumente nicht zureichen. Eine Distinction secundum quid ist nicht denkbar, ohne daß die Distincta Entia secundum quid seien. Eine sogenannte bloße Nichtidentität, zu welcher Scotus jene Unterschiedenheit abschwächen möchte, ist denn doch nur der negative Ausdruck einer positiven Unterschiedenheit, welche die vollkommene Einheit ausschließt. Duns Scotus meint, die Distinctio formalis beziehe sich bloß auf das Compositum, welches durch die formaliter unterschiedenen Eigenschaften constituirt werde, nicht auf die Componenten selbst; es ist jedoch nicht abzusehen, wie es eine Distinctio formalis ohne Formalitates distinctæ sollte geben können. In den göttlichen Attributen, meint Scotus, existire ex natura rei dieselbe Sache aliter atque aliter; dieß ist jedoch nicht möglich, da die bezüglichen Eigenschaftsbegriffe an sich Conceptus indeterminati sind, welche nur connotativ

[1] Patet de videntibus albedinem clarius et minus clare; visiones eorum sunt ejusdem rationis. Unde conceptiones beatorum, quas secundum gradum majorem vel minorem habent de Deo, ejusdem rationis sunt; sed conceptus attributales sunt alterius rationis objectivæ. Ibid.

[2] Ergo si illimitatio divina et limitatio intellectus sunt causa, quod de divina perfectione formentur multæ conceptiones attributales, pari ratione multæ conceptiones formabuntur de divina sapientia et aliis attributis. Ibid.

eine Determination in sich schließen, also nicht ex natura rei unter einander verschieden sein können.[1] Eben so unglücklich ist das letzte von Scotus beigebrachte Argument, daß die Quidität von der Realität und vom Gegensatze zwischen Esse und Non esse abstrahire, und demzufolge mehrere Formalitates in eadem re möglich wären.[2]

Baconthorp[3] ist zwar mit Aureolus gegen Duns Scotus darin einverstanden, daß eine formelle Distinction der göttlichen Attribute nicht in dem von Scotus gemeinten Sinne ex natura rei statthaben könne, woraus jedoch nicht folge, daß eine formelle Distinction ex natura rei gar nicht statthabe. Die göttlichen Attribute sind wirklich per rationes formales von einander unterschieden, nur sind diese Rationes keine Rationes absolutæ, sondern Rationes respectivæ; d. h. das eine und selbe göttliche Wesen repräsentirt sich unserem Intellecte unter verschiedenen Arten der Intelligibilität, und diese verschiedenen Repräsentationsarten sind in der Beschaffenheit des an sich Einen göttlichen Wesens gegründet.[4] Baconthorp weicht sonach von Scotus darin ab, daß er die absoluten Perfectionen Gottes nur insofern von der göttlichen Essenz abscheidet, als sie in Esse objectivo et repræsentativo als etwas von der göttlichen Essenz Unterschiedenes sich darstellen, so daß die Rationes repræsentativæ nicht etwa formell gesonderte Rationes perfectionales in Gott, sondern unmittelbar die göttliche Essenz selbst zur Unterlage haben. Im

---

[1] Si eadem res sit aliter et aliter se habens et idem est fundamentum et terminus, sequitur quod idem sit aliud a se ipso, quod impossibile est poni. 1 dist. 8, art. 5.

[2] Nulla res differt a sua formalitate nec e converso, quia nihil aliud est formalitas, quam ratio quiditativa, et illud quod intellectus concipit de re; intellectus autem non concipit de re nisi suam formalitatem, et per consequens rei realitas et sua quiditativa ratio sunt idem. Ibid.

[3] 1 dist. 2, qu. 2, art. 3.

[4] Quælibet ratio attribui habet propriam intelligibilitatem, per quam convenit sibi distincte repræsentari intellectui et intelligi, ut exemplo patet; non solum sapientia et veritas, quæ specialiter videntur respicere intellectum, retinent suos distinctos respectus, secundum quos natæ sunt repræsentari ipsi intellectui, sed etiam quæ respiciunt voluntatem, ut bonitas et felicitas retinent proprios respectus in ordine ad voluntatem, et econtra intellectus et voluntas retinent suum respectum in ordine ad illa objecta, et sic de aliis attributis, ut æternitas, virtus, magnitudo et sic de aliis retinent suas proprias intelligibilitates sive repræsentabilitates, secundum quas nata sunt distincte cognosci ab intellectu. L. c.

Gegensatz zu Aureolus aber behauptet er, daß diese Perfectionen nicht etwa erst durch dasjenige, was sie connotiren, sondern schon an sich Rationes determinatæ der göttlichen Essenz seien,[1] und erklärt diese Auffassungsweise als jene des heiligen Thomas,[2] welche durch die Auctorität Augustin's und Anselm's gestützt sei. Auf Anselm beruft sich Baconthorp speciell auch gegen Aureolus, sofern es sich darum handelt zu zeigen, daß die Perfectionen ex natura rei formaliter in Gott vorhanden seien.[3]

Auch Durand scheint in der Lehre von den göttlichen Attributen an Thomas anknüpfen zu wollen, bildet sie jedoch von Thomas abweichend im Geiste eines antispeculativen Empirismus weiter, indem er eine rationale Unterscheidung mannigfaltiger Eigenschaften in Gott nur auf Grund ihrer Beziehungen auf die realen Diversitäten des geschöpflichen Seins für möglich hält.[4] Während nach Thomas die

[1] Teneo pro conclusione contra Aureolum, quod si accipiantur attributa secundum quod important quosdam respectus ad invicem ... sic dico quod universaliter attributa possunt distingui ex natura rei ... Quodlibet enim attributum potest in Deo retinere propriam rationem repræsentativam, qua ita distincte repræsentant se intellectui divino, ac si in Deo realiter distinguerentur. 1 dist. 2, art. 4, § 1.

[2] Hæc opinio (et quoad distinctionem in esse repræsentativo ex natura rei et in ordine ad intellectum creatum) videtur esse S. Thomæ 1 dist. 2, qu. 1, art. 4 versus finem, ubi postquam locutus est quomodo intellectus noster multas conceptiones facit circa Deum et multa ei nomina imponit, et hoc in respectu ad suos effectus, eo quod intellectus noster est assuefactus ad creaturas, tamen (ut dicit) si Deus nullam creaturam fecisset vel facturus esset, ipse in se esset talis, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas nunc habet intellectus noster considerando ipsum. Ecce ex parte rei est in ordine ad intellectum nostrum, quod Deus vere possit concipi secundum diversos conceptus. 1 dist. 2, qu. 2, art. 4, § 2.

[3] Attributa sunt formaliter in Deo ex natura rei et sine omni operatione intellectus, licet forte non distinguantur in Deo nisi ex operatione intellectus; quod patet, quia illud quod ex formali ratione sua est cuilibet melius esse quam non esse, secundum formalem rationem convenit ex natura rei, quia tale inquantum hujusmodi dicit perfectionem simpliciter; sed hujusmodi sunt sapientia et bonitas, igitur etc. Major et minor patent per Anselmum (Monolog. c. 15). 1 dist. 2, qu. 1, art. 1.

[4] Illud quod est unitissime unum et nullo modo plura, neque actu formaliter nec potentia seu virtualiter, non potest esse fundamentum plurium rationum. Unde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, qui nullum appareus habet ex parte rei, ex quo pluralitatem concipere posset? Oportet enim causam continere effectum et fundamentum illud, cujus est fundamentum aliquo modo

göttlichen Perfectionen auch dann, wenn Gott niemals geschaffen hätte oder schaffen würde, secundum rationes suas von einander unterschieden sein müßten, könnten sie nach Durand für diesen Fall weder formell noch virtuell ein Mehrfaches sein; und auch nach dem Vorhandensein der Creaturen sind sie nur virtuell ein Mehrfaches mit Rücksicht auf die in Gott virtuell und causaliter enthaltenen Perfectionen der Creaturen. Unsere Unterscheidung einer Vielheit göttlicher Perfectionen ist nur eine Folge der Unvollkommenheit unseres Intellectes; und an der Vielheit der göttlichen Perfectionen festhalten, heißt unsere Unvollkommenheit in das göttliche Wesen selbst hineintragen. Diese unwürdige, dem Wesen Gottes nicht angemessene Auffassungsweise beseitiget sich uns nur durch die Einsicht, daß unsere Erkenntniß von Gott bloß eine beziehungsweise und generell ist, aus welcher dasjenige, was Gott an sich und im Besonderen ist, ausgeschlossen bleibt. Denn wir erkennen Gott bloß aus den Creaturen; diese Art des Erkennens vermittelt uns aber keine Gotteserkenntniß in speciali, da Gott und Creatur nicht unter Eine Species fallen, und das Wirkungsvermögen Gottes in den Creaturen sich nicht von ferne vollkommen enthüllt.[1] Wir wissen von Gott bloß, daß er als Welturſache Substanz sein müsse; denn er geht als Causa prima allem anderem Seienden ordine naturæ voraus, ein bloßes Accidens aber kann nicht allen Substanzen vorausgehen.[2] Das Wissen um Gott als Substanz ist eine rein generelle Erkenntniß, mittelst welcher über das, was Gott specifisch ist, eben so wenig Aufschluß gegeben ist, als mit dem generellen Begriffe eines Lebewesens über das specifische Wesen des Menschen Aufschluß gegeben ist.

In dem Wissen um Gott als Causa prima und Substanz ist selbstverständlich auch das Wissen um die Existenz Gottes enthalten, welches aber eben erst mit der durch Schlüsse vermittelten Erkenntniß

---

vel formaliter vel saltem virtualiter. Sed natura divina et ejus attributa absolute considerata absque omni habitudine ad creaturam entem vel possibilem sunt unitissime unum et nullo modo plura neque formaliter neque virtualiter. 1 dist. 2, qu. 3, n. 15.

[1] Ex effectu nunquam possumus devenire in perfectam cognitionem causæ quantum ad suum quodquidest in speciali, nisi dupliciter: uno modo ratione similitudinis, quando effectus est ejusdem speciei cum sua causa; alio modo ratione virtutis, quando scil. effectus demonstrant totam virtutem causæ. 1 dist. 3, pars 1, qu. 2, n. 11.

[2] L. c., n. 9.

der denknothwendigen Realität einer Causa prima gegeben ist. Der Satz: Deus est, ist für uns keine Propositio per se nota;[1] denn mittelst der Erkenntniß der Bedeutung der Ausdrücke Deus und Esse leuchtet uns nicht sofort auch schon die denknothwendige Connexion der beiden Termini ein. Verbindet man mit dem Terminus Deus die Bedeutung Causa prima als nächstliegenden Sinn des Wortes, so muß erst nachgewiesen werden, daß die Causa prima ein denknothwendiger Begriff sei, da ja bezüglich der Reihenfolge der Ursachen auch ein Regressus in infinitum denkbar wäre, dessen reale Unmöglichkeit früher nachgewiesen sein muß, ehe die Realität einer Causa prima als außer Frage gestellt gelten kann. Ähnlich verhält es sich mit Anselm's Begriff von Gott als Demjenigen, quo majus cogitari non potest, wie denn auch Anselm selbst die Denknothwendigkeit der Existenz dieses quo majus cogitari non potest nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise behauptet;[2] ist ihm doch selbst der Begriff Gottes als dessen, quo majus cogitari nequit, für den Anfang nicht ein Notum per se, sondern ein Creditum, da sich ja, wenn schon fälschlich, immerhin ein Majus Deo denken ließe.

Der nominalisirende Charakter der Gotteslehre Durand's zeigt sich darin, daß er den von Aureolus und Baconthorp urgirten Gedanken eines höchsten urbildlichen Seins möglichst einschränkt und demselben zufolge seiner Behauptung von der Unerkennbarkeit dessen, was Gott an sich sei, jede speculative Bedeutung entzieht. Schon die Fassung, welche er seiner Beweisführung für das Dasein Gottes gibt, läßt dieß erkennen. Er bezeichnet als die drei Wege, zur Erkenntniß der Existenz Gottes zu gelangen, die Via eminentiæ, causalitatis und remotionis; keiner dieser drei Wege führt zu einer Erkenntniß dessen, was Gott an sich und abgesehen von seiner Beziehung zu den Creaturen sein könnte. Auf dem ersten Wege wird die Erkenntniß erlangt, daß Gott die erste und oberste der realen Existenzen sei,

[1] 1 dist. 3, pars 1, qu. 3.

[2] Subditur de Anselmo, qui dicit, quod nullus potest cogitare quod Deus non est, licet hæc verba dicat in corde. Dicendum quod Anselmus non dicit hoc absolute sed supposito, quod hæc sic ratio nominis hujus Deus: Deus est, quo majus cogitari non potest; et supposita illa deductione, quod llud cogitetur esse majus, quod non potest cogitari non esse q uam illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis et facta deductione sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem absolute. L. c., n. 14.

auf dem zweiten Wege, daß er die höchste, oberste in der Reihe der Ursachen sei; auf dem dritten Wege wird er als der seiner Natur nach nothwendig Seiende erkannt.[1] Dieser seiner Natur nach nothwendig seiende Erste ist als freier Welturheber nothwendig ein denkendes und wollendes Wesen; damit ist die Summe dessen erschöpft, was wir auf rein natürlichem Wege von Gott wissen können. Diese Wissenschaft ist aber ausschließlich aus dem geschöpft, als was sich Gott in den Creaturen zu erkennen gibt. Sie scheidet sich in eine das quid nominis und in eine das quid rei betreffende Erkenntniß. Das Quid rei betrifft eigentlich nur die Existenz Gottes, sofern Gott auf demonstrativem Wege als eine Res vera extra existens erkannt wird, während die aus der Betrachtung der Creaturen geschöpfte Erkenntniß des Wesens Gottes als Cognitio confusa eine das Quid nominis betreffende Erkenntniß ist.[2]

Occam lehrt,[3] daß die göttliche Essenz und Quidität oder etwas Gott innerlich Eignendes von uns nicht erkannt werden könne ohne Rücksicht auf etwas von Gott Unterschiedenes, welches das von uns an Gott zu Erkennende mit Gott gemein hat. Dadurch, daß wir von den geschaffenen Dingen verschiedene Concepte abstrahiren, welche ihnen mit Gott gemeinsam sind, gewinnen wir einen zusammengesetzten Concept,[4]

---

[1] Die Via remotionis erhält hier durch Durand's Bemühen, ihr Ergebniß ausschließlich auf das Daß der göttlichen Existenz mit Ausschluß des specifischen Was derselben zu beschränken, eine eigenthümliche Gestaltung: Omne quod est ab alio, quantum est de se, potest non esse per substractionem cujuslibet influentiæ; sed non omne quod est, potest non esse per subtractionem cujuslibet influentiæ; ergo non omne quod est, est ab alio, sed est aliquid, quod non est ab alio, nec potest non esse, sed est de se necesse esse. Et hoc dicimus Deum. 1 dist. 3, pars 1, qu. 1, n. 10.

[2] 1 dist. 3, pars 1, qu. 2, n. 9 et 10.

[3] 1 dist. 3, qu. 2.

[4] V. g. ab entibus potest abstrahi conceptus entis qui est communis Deo et omnibus aliis entibus; similiter potest abstrahi conceptus sapientiæ, qui est præcise communis sapientiæ creatæ et increatæ; similiter potest abstrahi conceptus bonitatis, qui est præcise communis bonitati divinæ et creatæ, et hoc secundum quod bonitas distinguitur a sapientia; et omnes isti conceptus simul non poterunt verificari nisi de solo Deo. Nulla sapientia creata est bonitas creata, nec e converso: et ita cum possit concludi quod aliquod ens est bonitas et sapientia, et sic de aliis, quæ vocantur attributa, sequitur, quod Deus isto modo cognoscitur in conceptu composito sibi proprio. L. c.

welcher, sofern jene einzelnen Concepte eben nur im Begriffe von Gott eine reale Coincidenz des in ihnen Gedachten zulassen, als ein Conceptus proprius der göttlichen Wesenheit zu bezeichnen ist. Außerdem gibt es auch einfache Conceptus proprii connotativer und negativer Art von Gott; dahin gehören die Erkenntnisse, daß Gott Ens simpliciter primum, Causa prima, Actus purus,[1] Ens immortale, ingenerabile, incausabile, incorruptibile ist. Die Ansicht des Duns Scotus, daß der einfachste und vollkommenste unserer Concepte jener des Ens infinitum wäre, wird von Occam verworfen;[2] denn ein negativer Concept kann niemals vollkommener sein als ein positiver, und überdieß ist auch die angebliche höchste Einfachheit jenes Conceptes zu beanstanden, da er aus einem negativen und positiven Begriffe zusammengesetzt ist. Auch ist es nicht richtig, wenn Scotus behauptet, das Infinitum bezeichne unmittelbar das göttliche Wesen selbst; es drückt nicht das göttliche Sein, sondern eine Passio desselben aus.[3] Im Übrigen gibt Occam zu, daß unter den nicht quiditativen Concepten jener des Infinitum am meisten die höchste Vollkommenheit des göttlichen Seins besage. Es sind mehrere quiditative Concepte von Gott möglich, weil jeder derselben unmittelbar für das göttliche Wesen selbst supponirt;[4] sie stellen aber zufolge der absoluten Einfachheit Gottes nicht eine Mehrheit convertibler Concepte

---

[1] Inwiefern diese Concepte als negative gelten können, erläutert Occam anläßlich des Conceptes Summum bonum: Dico quod summum dicit conceptum connotativum vel negativum et æquivalenter dicit utrumque, quia summum est aliquid quod est nobilius omni alio vel quod non habet nobilius eo. Ibid.

[2] 1 dist. 3, qu. 3.

[3] Omne quod demonstratur de aliquo, quod non prædicatur de eo primo modo dicendi per se, est passio illius; sed infinitum est hujusmodi respectu Dei, quia nihil negativum vel includens negationem prædicatur de positivo per se primo modo. Ergo infinitum est passio Dei, sicut esse immortale, incorruptibile et hujusmodi. Ex isto patet, quod infinitum non dicit gradum intrinsecum per se et primo, sed magis ex consequenti. Ibid.

[4] Omnis conceptus qui præcise exprimit illud idem quod exprimit alius conceptus quiditativus et non diverso modo grammaticali vel logicali, est conceptus quiditativus. Sed conceptus sapientiæ a parte Dei præcise exprimit illud, quod exprimit conceptus entis, et non habet diversum modum grammaticalem nec logicalem. Ergo uterque istorum est quiditativus vel neuter; et non neuter, patet; ergo uterque. Ibid.

dar.[1] Von einer und derſeben Sache kann es wol mehrere einfache Conceptus denominativi geben, nicht aber mehrere Conceptus quiditativi; die mehreren, der Einen göttlichen Weſenheit mit den geſchöpflichen Dingen gemeinſamen Attributionen ſind nach Seite dieſer ihrer Gemeinſamkeit keine Conceptus quiditativi, die das göttliche Weſen als ſolches bezeichnen, ſondern Perfectiones secundæ.

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß Gott nicht die Urbildung der geſchöpflichen Dinge ſein könne. Wenn Durand die Form des göttlichen Weſens als etwas uns völlig Unerkennbares bezeichnet hatte, ſo hat für Occam der Gedanke von Gott als urbildlichem Sein gar keine Bedeutung mehr; wir wiſſen aus ſeiner Pſychologie, daß das geſchöpfliche Correlat jener göttlichen Urbildung, die intellective Menſchenſeele von ihm nur aus theologiſchen Gründen admittirt wird. Hat der Gedanke einer urbildlichen göttlichen Realität für ihn keine Wahrheit, ſo muß ihm ſelbſtverſtändlich auch die Idee Gottes als Finalprincipes der geſchöpflichen Dinge fragwürdig erſcheinen; denn iſt Gott nicht die Urbildung der geſchaffenen Dinge, ſo kann auch von keiner natürlich erkennbaren Nothwendigkeit einer Vollendung der Dinge in Gott mittelſt einer letzten und höchſten Verähnlichung des Geſchaffenen mit Gott, und natürlich auch nicht von einem dieſer Nothwendigkeit entſprechenden geheimnißvollen Urzuge alles Geſchaffenen zu Gott hin, die Rede ſein. Occam's Denken iſt ein viel zu empiriſtiſch-naturaliſtiſches, als daß er derlei in Bezug auf die ſichtbare Schöpfung zugeben möchte oder zu erahnden vermöchte;[2] ohnehin läßt ſich nur von einem Zuge der ſichtbaren Geſammtſchöpfung zu Gott hin ſprechen, nicht aber von einem Zuge der Einzeldinge, an welchen Occam's Denken haftet; und überdieß läßt ſich auch von einem Zuge der ſichtbaren Geſammtſchöpfung zu Gott hin nur auf Grund einer ideell vertieften lebendigen Naturauffaſſung ſprechen, die dem entgeiſteten Peripatetismus eines

[1] De re composita propter diversitatem partium possunt formari diversi conceptus convertibiles, qui erunt quiditativi respectu partium, et aliquo modo quiditativi respectu totius, pro quanto prædicabuntur de toto per se primo. Ibid.

[2] Non potest sufficienter demonstrari nec sciri nec per principia per se nota nec per experientiam, quod agens de necessitate naturæ agat propter talem causam finalem prædesideratam et præstitutam a voluntate; et hoc quia actio talis agentis sine variatione talis agentis aut passi aut alicujus concurrentis ad actionem nunquam variatur, sed semper uniformiter sequitur actio. Quodlibet. IV, qu. 2.

Occam am allermeisten fremd sein mußte. Er bestreitet aber auch die rationale Erkennbarkeit der Finalbeziehung der intelligenten Wesen auf Gott; diese handeln entweder frei und setzen sich somit die Zwecke ihres Handelns selbst, oder sie handeln aus innerer Naturnothwendigkeit und fallen somit in Eine Kategorie mit den Wesen und Dingen der sichtbaren Welt, an welchen sich eine Finalbeziehung nicht erkennen läßt. Occam faßt die Finalbeziehung der Weltdinge einfach nur als Setzung eines Zieles der geschaffenen Dinge durch den göttlichen Willen, ohne eine in der Wesensbeschaffenheit der geschöpflichen Existenzen gegebene Hinweisung auf dieses gottgesetzte Ziel zu erkennen oder zu erahnden; er weiß auch nichts von den Ideen als den der gottgesetzten Wirklichkeit immanenten göttlichen Wirkungsmächten, in deren Kraft das Wirkliche seiner gottgedachten Idee conformirt werden soll. Occam's Zweifel an der rationalen Erweisbarkeit der Finalbeziehung der Weltdinge auf Gott hat sonach seinen Grund in der dürftigen und rein äußerlichen Auffassung der Finalbeziehung der Weltdinge.

Die Bestreitung der rationalen Erkennbarkeit der Finalbeziehung des Geschaffenen auf Gott ist zum Theile auf die Bestreitung der rationalen Erkennbarkeit der Causalbeziehung des Geschaffenen zu Gott gestützt. Wie es sich nicht strenge erweisen lasse, daß die außer und über dem generablen und corruptiblen Dinge vorhandenen Res hervorgebrachte Dinge seien, so auch nicht, ob die ersteren in ihrer Gesammtheit auf Gott als Efficiens primum zurückzuführen seien. Es möchte ja auch die Causalität der Himmelskörper zusammt den in der sublunaren Sphäre vorhandenen natürlichen Ursachen zur Erklärung der generablen und corruptiblen Dinge ausreichen.[1] Demzufolge scheint weder die unmittelbare, noch auch die mittelbare Efficienz der Causalität zur rationalen Evidenz erhoben werden zu können. Da nun aber die Beweisführung für das Dasein Gottes hauptsächlich auf die demonstrativ nachzuweisende causale Efficienz Gottes gestützt ist, so ist mit der rationalen Erweisbarkeit dieser auch die philosophische Erweisbarkeit des Daseins Gottes in Frage gestellt.[2] Die aristotelische Beweisführung für die Denknothwendigkeit eines ersten Bewegers ist durchaus nicht zwingend; es ist Aristoteles nicht gelungen streng zu

[1] Quodlibet. II, qu. 1.

[2] Centilog. theol., concl. 1.

beweisen, daß es ein oberstes Movens non motum geben müsse,[1] und die Denkwidrigkeit eines Regressus in infinitum darzuthun.[2] Und angenommen, es müsse eine oberste Ursache dieser Welt geben, so würde der auf Grund unserer Welterfahrung hiefür gelieferte Beweis nicht ausreichen, die Einzigkeit dieser Causa prima darzuthun, da neben der Welt, welcher wir angehören, andere Welten denkbar sind, deren jede ihre besondere Causa prima haben kann. Ja selbst die Welt, welcher wir angehören, könnte auf eine Mehrheit einträchtig zusammenwirkender oberster Ursachen zurückgeführt werden. Die Beweisführung des Aristoteles für die Einzigkeit der obersten Welturſache ist nicht stringent,[3] obwol ihr Ergebniß auf einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch hat als das Gegentheil hievon.

---

[1] Nach Aristoteles muß alles Bewegte von einem Anderen außer ihm bewegt werden, weil nichts primo und per se sich selbst bewegen könne, da nichts respectu ejusdem actu et potentia idem sein könne. Dawider bemerkt nun Occam: Possum rationabiliter dicere, aliquid seipsum movere, sicut anima et angelus, qui producunt varios suos actus, et gravitas ipsa quæ movendo seipsam descendit . . . Aliquibus ergo videtur nullum inconveniens aliquid posse seipsum movere, et per consequens propositio; „Omne quod movetur, movetur ab alio" non est per se nota, nec ex per se notis deducta, et per consequens non est principium demonstrativum. L. c.

[2] Clarum est, quod oportet necessario ponere in aliquibus causis moventibus processum in infinitum, sicut patet, si percutiatur aliquid continuum longum ex percussione unius partis scil. finis, pars percussa movet partem sibi continuam et illa pars aliam et sic in infinitum, ex quo sunt ibi infinite partes saltem proportionabiles secundum longitudinem, quarum quilibet movetur ratione talis percussionis . . . In discontinuis vero et quæ non possunt simul continuari ponere infinitum non videtur impossibile, sed potius ex principiis Aristotelis planius sequitur, sicut in animabus intellectivis, quas Aristoteles ponit perpetuas 2 de Anim., et sic verisimiliter infinitas, ex quo infiniti homines processerunt, si non in pluribus hominibus fuerit una eadem anima sicut satis pro tunc potest poni. Ibid.

[3] Nec argumenta Aristotelis 1 Coel. faciunt aliquibus necessitatem. Nam ex hoc quod ipse dicit, quod elementa illius mundi niterentur moveri ad loca elementorum istius mundi, non videtur verum, quia nulla contenta in illo mundo haberent influentiam aliquam istius, cum penitus ibidem nihil esset sursum vel deorsum vel medium vel ultimum vel circumferentia vel centrum respectu istius, sicut si imaginaretur terra pura extra istum mundum, vel in eadem gravitate sicut ista poneretur, inquantum talis nullo modo moveretur secundum aliquam differentiam localem eo quod ibidem esset. Centilog., concl. 2.

Unter den Belegen für die Schwierigkeiten einer demonstrativen Erweisung der Einzigkeit Gottes führt Occam auch die von der Kirche gelehrte Dreiheit der Personen auf, aus welcher von Einzelnen (z. B. Joachim von Flora) häretischer Weise sogar eine Mehrheit der göttlichen Essenzen gefolgert worden sei. Nach Aureolus[1] hat man bei der Ausgleichung der göttlichen Personsdreiheit mit der göttlichen Wesenseinheit fünf Punkte zu beachten. Die Proprietäten der Personen müssen unter sich wahrhaft und real unterschieden werden, ohne daß die Identitas omnimoda der Proprietäten mit der göttlichen Essenz irgendwie versehrt werde; der Gedanke einer Quaternität muß vollkommen ausgeschlossen bleiben, und ebenso der Gedanke einer Zusammengesetztheit des göttlichen Wesens oder eines Hinzutrittes der Personsdreiheit zur Wesenseinheit; endlich muß die Wechselseitigkeit des Prädicirens der Proprietät von der Wesenheit, und der Wesenheit von der Proprietät gewahrt bleiben. Bei gehöriger Beachtung dieser fünf Punkte, deren Schwierigkeiten ein dialektisch geschultes Denken zu begegnen weiß,[2] läßt sich die unbeschadet der absoluten Wesenseinheit statthabende Realität der von der Kirche gelehrten Dreiheit der Personen in Gott sogar demonstrativ erweisen, womit selbstverständlich nicht das innere Wesen Gottes aufgedeckt, sondern bloß ein innerhalb desselben statthabender Sachverhalt, von welchem die kirchliche Offenbarungslehre Kunde gibt, unbestreitbar erhärtet werden soll. Der Erweis dessen hat an die creatürliche Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der intellectiven Menschenseele anzuknüpfen. Man hat zwischen Bild und Spur der göttlichen Dreieinheit im creatürlichen Dasein zu unterscheiden.[3] Die an allen Geschöpfen hervor-

---

[1] 1 dist. 2, pars 3, art. 4.

[2] Ad hujus evidentiam revocari oportet in memoriam, essentiam divinam non habere propriam unitatem, nec proprietates habere proprias unitates, sed singula earum cum essentia fundare penitus eandem unitatem et indistinctionem non solum secundum rem, sed etiam secundum omnimodam rationem, ut sic sint tres unitates in divinis et per consequens tres per se primo distincti ad invicem et discreti, qui quidem secundum quamdam communem rem indistinctam a quolibet sint individui, secundum vero proprias unitates ac personalitates et perseitates, quod idem est, sint discreti juxta illud Concilii de summa Trinitate et fide catholica (cap. Firmiter), ubi dicitur, quod hæc sancta Trinitas est secundum communem substantiam individua, et secundum proprietates discreta. L. c.

[3] 1 dist. 3, Cap. 2, artt. 1 ff.

tretenden Spuren einer urhaften göttlichen Dreieinheit sind das Unum, Verum und Bonum als metaphysische Eigenschaften alles Existenten; sie stellen aber die göttliche Dreieinheit nicht bildlich dar, sondern leiten nur arguitiv auf dieselbe hin, sofern sie den allgemeinen Concept des Seienden mit drei unterschiedlichen Connotationen ausdrücken und bedeuten.[1] Aureolus meint, daß man die Vis probativa des verstigialen Trinarius nicht unterschätzen dürfe;[2] sie drücke die Form aus, in welcher die göttliche Dreieinheit bereits dem Denken der heidnischen Philosophen sich nahegerückt habe. Die demonstrative Erweisung derselben aber hat von der Aufweisung jener drei Supposita auszugehen, welche sich im Acte des Selbsterkennens und Selbstliebens darstellen.[3] Im Acte des Selbsterkennens steht die Seele als erkannte geistig vor sich selbst als erkennende; im Acte des Selbstliebens tritt sie geistig aus sich selbst heraus, und gewinnt ein intentionelles Sein außer sich. Dieß läßt sich an beiden Acten apriorisch und aposterioriſch nachweisen; apriorisch am Acte des Erkennens, sofern es undenkbar ist, daß bei einer Apparitio formalis, wie doch jede Intellection augenscheinlich ist,[4]

---

[1] Hæc tria: verum, bonum, unum, includunt conceptum entis in generali cum certo connotato, et ideo coincidunt in idem re et ratione cum omni propria entitate reali vel rationis, ad quam applicantur. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 4.

[2] Ex vestigiali trinario non potest demonstrative Trinitas declarari, potest tamen probabiliter satis. Illud enim, quod philosophi aliqualiter concluserunt, videtur probabiliter esse conclusum, et maxime de Aristotele, de quo dixit Commentator, quod nunquam dixit aliquid sine forti probatione; sed ipse dicit 1 Coel. et Mund., quod trinitas est numerus cujuslibet rei, et istum numerum extrahimus ex natura rei, et secundum istum numerum debemus magnificare Deum. Ubi dicit Commentator, quod natura omnium rerum est trina, et hæc est causa, quare lex præcipit, ut orationes essent tres aut sacrificia, et quod legislator non invenit istum numerum, nisi ut sequeretur numerum, et secundum hunc numerum tenemur magnificare creatorem. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 5.

[3] Omnis namque intelligens et complacens amore in seipso et est in se et est ante se et est extra se; sed tale est una res ter subsistens; ergo omne se intelligens et amans in tribus suppositis idem realiter subsistit. Unde omnis homo et omnis intellectualis natura quocunque pergat, fert tria supposita, dum tamen intelligit se et amet in actu. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 3.

[4] Sicut visio est quædam apparitio in oculo existens, ita quod dum res videntur, apparent . . . per consequens intellectio, cum sit quædam spiritualis visio rerum, erit quædam spiritualis apparitio. Ibid.

nicht ein Vorstellungsobject als Erscheinendes vorhanden sein sollte[1] — am Acte des Liebens, weil bei einer tragenden Bewegung, wie das Lieben als Bewegtwerden zum geliebten Objecte hin ist, etwas als Getragenes vorhanden sein muß, somit die liebende Seele im Acte des Selbstliebens ein Esse latum, wenn auch nur intentionell, gewinnt. Apostériorisch läßt sich das vom Acte des Selbsterkennens Gesagte in folgender Weise aufzeigen: Der Intellect erfaßt die Rose schlechthin, und ist sich dessen bewußt, dieselbe sich vorstellungsweise zu vergegenwärtigen; dasjenige was ihm in diesem Erkenntnißacte vorstellungsweise gegenwärtig ist, ist weder eine den Intellect informirende Species,[2] noch ein Act des Intellectes,[3] noch eine Res facta per intellectum,[4] noch auch eine Res subsistens præter intellectum;[5]

---

[1] Noch ein anderes aprioriſches Argument: Intellectio est simillima rei de qua est. Aut ergo per hanc similitudinem res capit aliquod esse, aut denominari tantum; sed non potest dici quod denominari tantum, sic quod esse intellectum non sit nisi denominatio quædam, sicut Cæsar pictus denominatur a pictura .... ergo necesse est dicere, quod per intellectionem tanquam rem simillimam res capiat quoddam esse, ita ut esse intellectum non sit denominatio sola. Ibid.

[2] Cum enim illud objicitur intellectui et cernatur ab eo, aut ibi sistit intellectus, et hoc poni non potest, quia non intelligeretur res extra, sed tantum species, et iterum scientia esset de speciebus, nec ista propositio esset vera: rosa est flos, quia species rosæ non est species floris; aut non sistit in illa specie intuitio intellectus, sed protenditur mediante illa ad rem, et tunc habetur intentum. Res enim existens in ultimato intuitu per modum apparentis est illa, de qua præsens est inquisitio. Ibid.

[3] Tum quia intellectus primo cerneret suum actum et mediante eo cerneret objectum, et per consequens non intelligeret res directe; tum quia rediret error Commentatoris, quod sit unus intellectus. Certum est enim, quod rosa illa apparens particularis non est, nec multiplicari potest, et illa esset una in me et in te, et per consequens subjectum ejus, quod est intellectus possibilis, esset in me et in te non plurificatum. Ibid.

[4] Tum quia intellectus est operatio immanens, ex quo non sequitur aliquid actum; tum quia, si aspectus intellectus sistit in illa re, scientiæ erunt de illis rebus et non de rebus extra, nec propositiones essent veræ, quia intellectus concipiendo subjectum format aliam rem, et concipiendo prædicatum format alteram, et sic una non erit alia, nec prædicatio erit vera. Ibid.

[5] Tum quia destructis omnibus rosis particularibus remanet rosa simpliciter ... tum quia redirent ideæ Platonicæ .... tum quia prædicationes

somit bleibt nur noch übrig, daß es die Gesammtheit aller existenten Rosen sei, welche sich dem Intellecte in esse intentionale als gleichsam Eine Rosa totalis vorstellt. Das Gesagte hat in seiner Art auch vom Objecte des Intellectes im Acte des Selbstdenkens zu gelten. Der aposteriorische Beweis für die im Acte der Selbstliebe sich vollziehende intentionelle Selbstverdoppelung der Seele ist dieser: Der Amor complacentiæ ist mit einem beglückenden Ruhen und Verweilen beim Gegenstande des liebenden Gefallens verbunden; dieses Verweilen setzt ein Herausgehen des Liebenden aus sich selbst voraus, so daß demnach im Acte des Selbstliebens der Liebende zweimal vorhanden ist.[1] Steht es fest, daß im Acte des Selbsterkennens und Selbstliebens eine Selbstverdoppelung des Erkennenden und Liebenden statthabe, so muß dieß auch im Acte des göttlichen Selbsterkennens und Selbstliebens statthaben; und dieß ist bereits von den heidnischen Philosophen vor Christus erkannt worden, wie Augustinus[2] von Plato, und Averroes[3] von Aristoteles bezeugt. Nur unterließen sie, auf den Unterschied zu achten, der rücksichtlich der Selbstverdoppelung im Selbsterkennen und Selbstlieben zwischen Gott und den geschöpflichen Geistwesen statthat, und hielten dafür, daß wie in der menschlichen Seele, so auch in Gott das Object der Selbsterkenntniß und der Liebe zu sich selbst bloß ein intentionelles Suppositum sei, während die kirchliche Theologie lehrt, daß in Gott drei Suppositа seien. Daß dieß Letztere das einzig Richtige sei, legt sich Jedem nahe, welcher erwägt, daß die Vollkommenheit des göttlichen Wesens es fordere, von dem Verbum divinum und göttlichen Spiritus amoris die Unvollkommenheiten entfernt zu denken, welche dem menschlichen Verbum mentis und Spiritus amoris anhaften und im Esse mere intentionale derselben sich kundgeben.

---

falsæ erunt . . . unde secundum veritatem intellectus nil sciet de rebus quæ sunt inter nos, si illa quæ terminant aspectum intellectus considerantis naturam rerum simpliciter sint aliquid habens esse reale. Ibid.

[1] Ista inhærentia requirit, ut inhærens attingat illud cui inhæret, videlicet amatum. Aut hoc ergo est, quia amatum attrahitur ad amantem spiritualiter; experientia autem docet, quod amans non attrahit amatum in amore honesto et amicitiæ, imo talis est amor desiderii et concupiscentiæ. Ergo relinquitur, quod egrediatur amans ad amatum spiritualiter vel inhæreat illi, et quiescat in eo in amore honesto. Sic ergo est ibi bis amans, videlicet in esse egresso et extra se, et in esse a quo egreditur. Ibid.

[2] Civ. Dei X, cap. 23.

[3] Metaph. X, comm. 39.

Man kann diese Art von Beweisführung für die christlich-theologische Auffassung der drei Suppositа in Gott zwar nicht als stricte Demonstration ansehen, wol aber wird man ihr zugestehen müssen, daß sie die christlich-theologische Auffassung im Gegensatze zur platonisch-aristotelischen mit wirksamen Argumenten als das multo probabilius erweise. Dieß ist auch die Meinung des Richard a St. Victore,[1] welchem man hin und wieder fälschlich unterlegte, daß er die kirchliche Trinitätslehre für eine philosophisch streng erweisbare Lehre gehalten habe; demonstrativ erweisbar ist nur das Vorhandensein dreier Suppositа in Gott; daß alle drei Suppositа reale Suppositа seien, ist, so nahe es sich auch dem unbefangenen Denken legt, nicht Gegenstand einer demonstrativen Erweisung. Sollte Plato, wie Einige behaupten, bereits eine reale Personsdreiheit in Gott gekannt haben, so müßte man mit Augustinus[2] annehmen, daß er sie in Ägypten aus dem Liber Jeremiæ Prophetæ kennen gelernt habe.

Die im Vorstehenden entwickelte Ansicht des Aureolus über die rationale Erkennbarkeit der göttlichen Dreieinheit aus Bild und Spur derselben im creatürlichen Sein und Dasein ist auf seine eigenartige Auffassung von Bild und Spur gegründet. Wie bereits Duns Scotus,[3] bekämpft auch Aureolus[4] die thomistische Auffassung des Vestigium als einer bloßen Repräsentation der göttlichen Causalität ohne Indicirung einer Personsunterschiedenheit in Gott, bemängelt aber auch die Auffassung des Scotus, welcher die Ratio vestigii in die Repræsentatio partis unter arguitiv erfaßbarer Andeutung des Totum setzt; dem Vestigium komme gemeinhin keine repräsentative Bedeutung zu, welche der Imago vorbehalten bleiben müsse. Er spricht sich also mit Thomas gegen Duns Scotus für eine distincte Auseinanderhaltung von Spur und Bild aus, während er mit Scotus gegen Thomas bereits aus der Spur arguitiv die Dreiheit der Suppositа in Gott erkannt werden läßt. Er mißbilliget ferner, daß Thomas das Vestigium ausschließlich in den Substanzen der Creaturen mit Ausschluß der Accidenzen derselben suche,[5] da Species, Numerus, Ordo eben so gut den Accidenzen der gottgeschaffenen Dinge, wie ihren

[1] Vgl. Rich. Trin. I, c. 4.

[2] Aug. Doctr. christ. II, 27.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 105.

[4] 1 dist. 3, pars 2, art. 1.

[5] Vgl. Thom. 1 qu. 45, art. 7, ad 2 dum.

ſubſtanziellen Trägern eigne; dasſelbe ſei zu ſagen, wenn man die Ratio vestigii in den Trilogien Substantia, Virtus, Operatio[1] — Unitas, Veritas, Bonitas erkennen wolle. Daraus folgt weiter, daß man Species, Numerus, Ordo oder Unum, Verum, Bonum nicht als Accidenzen der Subſtanz bezeichnen könne, mag man ſie in thomiſtiſchem Sinne real, oder mit Scotus formaliter unter ſich und von ihren Trägern unterſchieden wiſſen wollen; ſie treten nur zufolge ihrer connotativen Beziehungen auf etwas von ihrem Träger Verſchiedenes auseinander, während ſie hievon abgeſehen mit dem Ens, dem ſie eignen, ſchlechthin zuſammenfallen. Dieſe Auffaſſungsweiſe zielt wol in ihrer Geſammtheit darauf ab, zu zeigen, daß die geſchöpflichen Dinge unmittelbarer und vielſeitiger, als Thomas zuläßt, die Spuren der göttlichen Dreieinheit aufweiſen, und zugleich einen klareren und diſtincteren Begriff des Vestigium zu geben als Scotus, bei welchem die relative Abſchwächung des Formbegriffes auch eine unklare Vermengung des Vestigium mit der Imago zur Folge hatte. In dieſer Abſchwächung des Formbegriffes ſieht Aureolus zweifelsohne den Grund, weßhalb Duns Scotus die Erweisbarkeit der Perſonseinheit aus der Analogie des göttlichen Selbſterkennens und Selbſtliebens mit dem menſchlichen nicht ſo entſchieden, wie Aureolus ſelbſt, zu behaupten gewagt habe; Aureolus geht in der Zuverſichtlichkeit des Beſtehens auf der rationalen Erweisbarkeit der göttlichen Dreieinheit entſchieden ſowol über Thomas als auch über Duns Scotus hinaus, mit welch letzterem er ſich indeſſen wieder darin berührt, daß er die Gottesbildlichkeit der menſchlichen Seele primär als Nachbildung der göttlichen Dreieinheit faßt, während Thomas ſie zunächſt in die Nachbildung der göttlichen Eſſenz durch die Eſſenz der menſchlichen Seele ſetzt. In dieſer Differenz zwiſchen Thomas und Duns Scotus wird es gegründet ſein, daß Scotus die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in den Potenzen der intellectiven Seele erkennt, während Thomas ſie primär in die Acte der intellectiven Seele verlegt. Nach Aureolus iſt das Eine und das Andere unrichtig; da er nämlich die Abſcheidung der Seelenpotenzen von der Seeleneſſenz einfach verwirft,[2] ſo kann er ſich mit Auguſtinus[3] die nachbildliche Dreiheit:

[1] Constat, quod in accidentibus est essentialis realitas, virtus, operatio; ergo est ibi ratio vestigii. 1 dist. 3, Capit. 2, art. 2.

[2] Vgl. die Abhandl.: Averroismus u. ſ. w. S. 23 ff.

[3] Aug. Trin. IX, c. 4.

Mens, Notitia, Amor nur als Triplication einer und derselben Substanz denken,[1] sofern dieselbe im Erkennen und Lieben neben ihrem Esse in se auch ein Esse ante se und extra se gewinnt.

Auch Baconthorp verlegt, da er die Potenzen der intellectiven Seele mit dem Wesen der Seele identificirt, die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit unmittelbar in das Wesen der Seele,[2] und zwar so, daß die Nachbildung fundamentaliter in der Essenz der Seele als solcher, formaliter aber in der intellectiven Seele als Intellecta und Amata enthalten ist. Die Abweichungen Baconthorp's von Aureolus beginnen erst da, wo es sich um den Modus des Hervorgehens der zweiten göttlichen Hypostase aus der ersten, und der dritten aus beiden ersten handelt. Wie nämlich Aureolus insgemein die Eigenschaften nur durch ihre Connotationen auseinandertreten und von einander unterschieden sein läßt, so behauptet er auch weiter, daß Intellect und Wille als Principien der beiden Emanationen innerhalb des göttlichen Wesens nur connotativ von einander unterschieden seien. Baconthorp sieht hiedurch die Realität der Personsdreiheit in Frage gestellt; sollen die beiden Emanationen von einander unterschieden sein, so müssen diese auch selbst ex natura rei von einander unterschieden sein, wie denn ohne dem auch Verbum und Amor nicht verissime in Gott ihr Sein haben könnten.[3] Die göttliche Wesenheit vermag, vermöge ihrer Unbegränztheit zwei reell unterschiedene Respectus entgegengesetzter Art zu begründen; also vermag sie auch als in den göttlichen Personen seiende zwei ihrer Natur nach verschiedene Respectus intellectus et voluntatis zu begründen, welche eben bezüglich zweier disparater

---

[1] Augustinus dicit, quod illa tria amor, notitia et mens sic se habent, quod sint tres æquales partes, quibus unum totum completur, quod dicit esse impossibile .... Quomodo autem mens, amor et notitia non sint ejusdem substantiæ non video, dicit Augustinus, et concludit, quod sic sunt unius substantiæ ista tria, sicut si ex uno eodemque auro tres annulor similes facias, et per consequens videtur sua intentio, quod amor, mens et notitia sunt quasi una substantia triplicata vel tripliciter subsistens; constat autem, quod nec actus nec potentiæ sunt aliquid tale. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 1.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 5, subart. 1.

[3] Qua ratione in divinis est verissime verbum et amor, eadem ratione est ibi verissime intellectus et voluntas, quia, qua ratione dicitur unum metaphorice et non vere, eadem ratione et reliquum; sed ex hoc, quod verissime sunt ibi verbum et amor, ipsa ex natura rei distinguuntur; ergo etc. 1 dist. 10, art. 2, § 2.

Emanationen sich ergeben.[1] Daraus folgt aber freilich weiter auch, daß die göttlichen Acte der Generation und Spiration als Actus elicitivi gedacht werden müssen, was von Aureolus,[2] zunächst in Bezug auf den Generationsact förmlich in Abrede gestellt wird. Er behauptet, das Suppositum des Vaters werde durch das Generare constituirt, könne aber nicht durch einen Actus elicitus constituirt werden, ohne daß es als etwas Originirtes und Producirtes erscheine. Auch sei nicht zu sagen, wem der Actus elicitus zugeschrieben werden solle; soll er Act des Vaters sein, so würde dieser sich selbst eliciren; soll er Act der Essenz sein, so müsse diese etwas vom Vater Verschiedenes sein. Dasjenige, wodurch der Vater formaliter constituirt wird, ist das Generare, dieses sonach die Constitutivform des Vaters, welcher durch die göttliche Essenz und durch das Generare constituirt wird; als Actus elicitus müßte das Generare oder die Form vom Effectus formalis ausgehen, während doch nach der Logik des natürlichen Denkens der Effectus formalis ein Product der Form ist. Baconthorp entgegnet, das Generare sei Actus elicitus nicht in jenem Sinne, in welchem das Pati ein Effect und eine Folge des Agere sei, sondern es sei als Actio qua agens agit zu verstehen, und in

[1] Sicut duo oppositi respectus in divinis consequuntur essentiam ut in divinis, ita intellectus et voluntas sicut omnia alia attributa non solum consequuntur essentiam absolute, sed etiam consequuntur essentiam in personis. Sicut igitur duo oppositi respectus, qui consequuntur essentiam ut in personis, ex illimitatione sua possunt fundari in essentia et realiter distingui, quia hoc non arguit compositionem, ita respectus intellectus et voluntatis, qui sunt respectus disparati, poterunt consequi essentiam ut est in persona generante et ut in personis spirantibus, et ex natura rei distingui, quia nec respectus disparati arguunt compositionem in Deo, sicut nec oppositi. L c.

[2] Vgl. Aureol.: Est inconcusse tenendum, quod sicut Deitas est res a se, non profluens nec realitatem suam accipiens ab aliquo, imo secundum illud, quod est, omnino a semetipsa, sic generare est quædam realitas in divinis penitus improducta, non egrediens nec profluens ab aliquo, sed omnino a semetipsa secundum illud quod est et quod fundat penitus indistinctionem omnimodam et unitatem cum essentia; necesse est ergo quod generans et Pater, qui resultat ex ipsis, sit penitus a seipso et primum suppositum simplicissimum; imaginationes autem, quod generare eliciatur et profluat ab essentia tanquam a ratione formali, nullo modo possunt evadere, quin essentia generet, prout est in Patre, et idcirco opinantes inde sumunt causam discedendi a vero. 1 dist. 5, art. 3.

diesem Sinne verstanden in Gott um so mehr zuzulassen, als die Nichtzulassung zur Folge hätte, daß der Vater nicht als Suppositum relativum gedacht werden könnte.[1] Eine wahrhafte Relation ist gemeinhin nur unter Voraussetzung eines wahrhaften, nicht bloß äquivoken Modus proprius fundandi denkbar; als ein solcher Modus ist aber die Paternitas nur denkbar, wenn sie als Potentia elicitiva gedacht wird.[2] Als Actus elicitivus fällt das Generare unter das Genus der Causæ efficientes; es läßt sich unter kein anderes Genus causarum subsumiren, da es weder als Actus causæ materialis, noch als Effectus causæ finalis,[3] noch endlich als Effectus causæ formalis gedacht werden kann.[4]

Aureolus läßt, wie den Vater durch das Generare, so den Sohn durch das Spirare constituirt werden, und stützt darauf die Behauptung, daß, wenn der heilige Geist nicht, wie vom Vater, so auch vom Sohne ausgienge, die Person des Sohnes unmöglich wäre. Dem gegenüber besteht Baconthorp darauf, daß die Person des Sohnes unabhängig von ihrem Verhältniß zum heiligen Geiste bestehe.[5] Der Sohn werde vom Vater per modum naturæ, unter völligem Ausschlusse des Modus libertatis et amoris, welchem gemäß der heilige

[1] Tota Scriptura vult salvare, quod suppositum Patris est suppositum relativum; sed hoc destruit illa positio. Quinto Metaph. text. comm. 20 ponit Philosophus relationem paternitatis in actu elicito coexigitive saltem, dicens: Pater dicitur quia egit, filius quia genitus est. Sed actum elicitum negat ista positio; ergo destruit suppositum relativum. 1 dist. 5, art. 1, § 1.

[2] Hæc dico accipiendo potentiam elicitivam quantum ad formalem rationem potentiæ elicitivæ, licet non secundum potentiam elicitivam, quæ realiter differat ab ipsa relatione fundata, sicut est in creaturis. Ibid.

[3] Nec est actus causæ materialis, quia illa non conceditur esse in Deo. Nec est actus causæ finalis, quia si philosophi concederent aliqua dependere a Deo sicut a causa finali, concederent illa fore causata et vere dependere ut a causa sua licet non efficienter .... quia negatur hoc de Filio in divinis respectu paternitatis. Ibid.

[4] Effectus formalis non dicit nisi duplicem habitudinem, scil. ad illud cujus est, puta ad ipsam formam et ad subjectum in quo recipitur. V. g. lucere non dicit habitudinem nisi ad lucem ipsam vel ad lucidum quod illuminat; sed planum est quod per habitudinem, quam lucere dicit ad lucem ut ad fundamentum vel ad lucidum ut ad subjectum neutro modo est aliquid de genere relationis, quia relatio, ut comparatur ad fundamentum vel subjectum, præcise non constituit aliquid in esse relativo, imo hoc habet ut comparatur ad oppositum. Ibid.

[5] 1 dist. 13, art. 4.

Geist originirt werde, hervorgebracht; sonach habe die Vis spirativa durchaus nichts mit der Constituirung der Person des Sohnes zu thun; sie müßte sonst auch auf die Constituirung der ersten Person in Gott Einfluß haben, was die absurdesten Consequenzen nach sich zöge.[1] Eine Consequenz der Auffassungsweise des Aureolus ist, daß der Vater für sich allein zur Spiration des heiligen Geistes ausreichen würde, wonach Vater und Sohn als zwei Spiratoren des heiligen Geistes erscheinen, während sie nach ausdrücklicher Erklärung der Kirche Unum spirationis principium sind. Aureolus stützt sich[2] unter Anderem darauf, daß der Spirationsact als Actus simplicissimus in jedem der beiden Spiratoren totaliter sei, also mit der Zweiheit der Spiratoren zweimal gegeben sei. Baconthorp erwidert, daß die drei göttlichen Personen im gemeinsamen creativen Wirken nicht drei Schöpfer, sondern nur Einen Schöpfer darstellen; was im productiven göttlichen Wirken der drei göttlichen Personen ad extra statthat, kann auch in der productiven Thätigkeit zweier Personen ad intra statthaben.[3] Es gehört allerdings zum Wesen der Potentia spirativa, in zwei Suppositis zu existiren; daraus folgt aber nicht, daß sie selbst zweimal vorhanden sei, indem ihr Begriff nur das Vorhandensein zweier Supposita connotirt, in welchen sie als an sich Eine vorhanden ist.

Baconthorp's Polemik gegen Aureolus involvirt zugleich auch eine Reaction gegen die scotistische Auffassung des trinitarischen Processes, sofern Aureolus mit Scotus darin einig ist, daß die Voluntas im Sohne nicht zum Wesen der Potentia spirativa gehöre, sondern bloß im Vater wesentlich Potentia spirativa sei, jedoch nur unter Concurrenz der Voluntas im Sohne als Actus spirandi sich bethätige, indem die Voluntas im Vater nicht eher in Thätigkeit trete, als der Intellect des Vaters in der Production des Wortes sich bethätiget habe; mittelst dieser Production producire er aber nicht bloß das Wort, sondern auch den spirativen Willen desselben, der sonach die nothwendige Begleitschaft des spirativen Willens des Vaters ist, da der göttliche Wille in Beiden derselbe ist. Wir begreifen nunmehr, daß dieser Wille, soweit er als gleichsam gebundener Wille Zweier erscheint,

[1] Si vis spirativa pertinet ad constitutionem Patris, sequitur quod persona Filii est prima persona in divinis, et persona Patris secunda. L. c., § 4.

[2] Vgl. Aur. 1 dist. 12, qu. 1, art. 1.

[3] 1 dist. 12, art. 2.

nicht, wie Baconthorp will, elicitiver Wille sein könne, als welcher er nur gedacht werden kann, wenn er unmittelbar als Wille der göttlichen Essenz gedacht wird,[1] welcher in beiden Suppositis sich zum Ausdrucke bringt. Baconthorp stützt auf seine Ansicht vom elicitiven Charakter des göttlichen Generare und Spirare die formale Unterschiedenheit der durch jene beiden Acte principiirten Emanationen. Auch Scotus läßt die beiden Emanationen ex natura rei unterschieden sein, begründet aber diesen Unterschied daraus, daß die Personen ex natura rei von einander unterschieden seien, während umgekehrt bei Baconthorp die Unterschiedenheit der Personen aus der die formale Unterschiedenheit der beiden Emanationen begründenden Unterschiedenheit des Intellectes und Willens sich erklärt. Baconthorp will indeß die reale Unterschiedenheit der Acte des Generare und Spirare nicht ausschließlich, ja nicht einmal primär aus der formellen Unterschiedenheit ihrer Principien (Intellect und Wille) begründen, sondern vielmehr aus ihrer inneren Unterschiedenheit, welche sich aus der inneren Unterschiedenheit des durch sie Gewirkten ergebe.[2] Daraus folgert er, daß der göttliche Intellect nicht præcise, sofern er Intellect ist, sondern sofern er Intellectus communicativus substantiæ paternæ ist, Formalprincip der Production des göttlichen Sohnes ist; daß ferner der göttliche Wille nicht præcise, sofern er Wille ist, sondern sofern er Voluntas communicativa substantiæ Patris et Filii ist, Formalprincip der Hervorbringung des göttlichen Sohnes ist.

Aus dem Gesagten erhellt, daß es sich für Baconthorp nicht um eine speculative Darlegung der göttlichen Personsdreiheit, die für ihn

[1] In welcher Weise die göttlichen Acte des productiven Erkennens und Wollens zur göttlichen Essenz in Beziehung gesetzt werden sollen, legt Baconthorp unter specieller Beziehung auf den göttlichen Zeugungsact in folgender Weise dar: Quando dicitur „aut elicitur ab essentia aut a Patre," dico quod non est concedendum, quod elicitur ab isto aut ab illo, sed solum, quod Pater elicit elicitive per generare, et quod essentia est, quo Pater elicit sicut principio elicitivo. 1 dist. 5, art. 4, § 1.

[2] Prædicamenta actionis et passionis ponuntur in Deo secundum rationes formales prædicamentales et distinctas a prædicamento relationis. Sicut ergo in divinis conceduntur relationes de genere relationis fore distinctæ intrinsece et essentialiter intra prædicamentum relationis, ut paternitas et filiatio, eodem modo generatio activa et spiratio activa in divinis conceduntur fore distinctæ intrinsece et essentialiter propriis suis respectibus de genere actionis, quibus respiciunt diversas passiones eis correspondentes scil. generari et spirari. 1 dist. 10, art. 3.

etwas Gegebenes ist, sondern um eine formale Zurechtlegung der als Thatsache feststehenden realen Communicabilität in den immanenten Wesensverhältnissen Gottes handelt. Das geeignete Mittel hiefür ist ihm die Application der aristotelischen Kategorienlehre auf die immanenten Wesensverhältnisse Gottes. Auf Gott lassen sich die Kategorien der Substanz, Relation, Actio et Passio, Qualität und Quantität unter selbstverständlicher Beiseitelassung dessen, was eine creatürliche Beschränkung und Unvollkommenheit involvirt, appliciren; nur die Quantitas continua, sowie die Kategorie des Situs, Quando, Locus und Habere leiden schlechthin keine Anwendung auf Gott. Ist nun speciell die Kategorie Actio et Passio auf die immanenten Wesensverhältnisse Gottes anwendbar, so ist damit die Möglichkeit eruirt, eine innere Unterschiedenheit der den beiden formal unterschiedenen Productionsprincipien entsprechenden realen Productionen aufzuzeigen. Innerhalb des göttlichen Seins haben zwei unterschiedliche Actionen statt;[1] diesen müssen zwei unterschiedliche Passiones entsprechen, welche real von einander unterschieden sind. Das Generirte und Spirirte treten als zwei unterschiedliche Producte auseinander, und weisen damit auf zwei real unterschiedene Actionsprincipien zurück, woraus sich ohne Schwierigkeit die Dreiheit der Suppositа ergibt. Auf den Einwand, daß durch die Hineintragung der Kategorie der Actio et Passio neben jener der Relation in die immanenten Wesensverhältnisse Gottes die herkömmliche Zahl der Notiones von fünf auf acht erhöht werde,[2] erwidert Bacouthorp, daß die alten Lehrer der Kirche nur aus Gründen der größeren Faßlichkeit[3] und um

[1] Generatio divina est productio modo naturæ, aut ergo ea ratione qua est actio, et tunc omnis actio est productio modo naturæ, quod falsum est; aut alia ratione superaddita, et habetur propositum. 1 dist. 8, art. 3.

[2] Si prædicamentum actionis distinquatur a relatione, persona Patris habet notiones duas scil. generare et paternitatem, et eodem modo Filius generari et filiationem; et eodem modo ambo simul spirationem actionem et spirationem relationem, et Spiritus Sanctus spirari et relationem spirationis passivæ; et ita erunt octo notiones. Ibid.

[3] Respondens enim de difficili percepisset distinctionem inter respectus de genere actionis et passionis, quia valde commixti sunt ad invicem, maxime quando potentia activa exercet actum suum, ut vix distinquamus ea ab invicem, et quia notiones debent accipi taliter, quod per illas unumquodque cito cognosceretur et sine difficultate, ideo hujusmodi notiones accipiuntur sic indistincte. Ibid.

Verwirrungen vorzubeugen[1] bei der geringeren Zahl stehen geblieben seien.

Dem Aureolus kommt es auf eine bestimmte Zahl der Notionen nicht an; wie man herkömmlich deren fünf zählt, könne man auch sechs, acht oder neun zählen.[2] Auch ist er mit Baconthorp gegen Scotus darin einverstanden, daß auf die immanenten Productionen in Gott die Kategorie der Actio et Passio zu appliciren sei; er läßt aber im Gegensatze zu Baconthorp durch die immanenten Actiones und Passiones die Personen in Gott constituirt werden,[3] während nach Baconthorp die Personen formaliter durch die Relationen constituirt werden. Dieß Letztere ist nach Aureolus undenkbar,[4] da durch die Relation formaliter ein Esse alicujus ad alterum constituirt werde, während die Personhaftigkeit ein Esse per se bedeute, welches aus Essenz und Relation resultire, also durch keines von Beiden, weder durch die Relation noch auch durch die Essenz formaliter constituirt werde. Die göttliche Essenz könne nicht das Esse der

---

[1] Qando enim res ex multis innotescere potest, melius est reducere illam multitudinem ad paucitatem; in paucioribus enim via melior. Dico tamen, quod si propriissime accipiantur notiones, quod tam respectus de genere actionis et passionis sunt notiones, quam ipsæ relationes. Ibid.

[2] Licet non sit magis necessitas aut ratio demonstrative concludens quinarium notionum — possent enim assignari octo, quatuor affirmativæ secundum numerum productionum duarum activarum et duarum passivarum, quatuor vero negativæ, quæ privarent hujusmodi productiones; vel possent etiam poni novem, in Patre quidem innascibilitas, paternitas et spiratio, in Filio vero ingenerans, inspirabilis, filius et spirator, in Spiritu Sancto autem ingenerans, ingenitus, inspirans et spiratus — nihilominus congruentius est ut assignentur quinque. Necessitavit enim ad quatuor affirmativas; una vero negativa sufficit, scil. ingenitum, quia negat omnem originem simpliciter, et notificat primitatem personæ, unde ad dignitatem simpliciter pertinere videtur, et per eam solam potest enumerari trinarius personarum additis duabus aliis. Dicimus enim, quod in divinis sunt tres, scil. innascibilitas, genitus et procedens. 1 dist. 29, art. 4.

[3] Generare et generari habent modum actionum et passionum et non relationum . . . tum quia per generare et generari vere capit Filius suam realitatem, quod non competit habitudinibus de genere relationis; tum quia generari est vera origo, origo autem non habet relationis modum sed passionis; tum quia generare est quoddam originare et quidam egressus realis, quo Pater prorumpit in Filium, et similiter generari est quidam exitus quo Filius egreditur a Patre. 1 dist. 27, pars. 1, art. 1.

[4] 1 dist. 26, qu. 1, art. 1.

Personen constituiren, da das durch die Essenz causirte Esse das in den drei Personen dieselbige göttliche Esse sei, während das Esse personale in jeder der drei Personen ein anderes sei. Dem gegenüber ist Baconthorp bemüht zu erhärten, daß bereits in der natürlichen Ordnung der Dinge das suppositale Esse ein Effectus formalis der Substanzialform sei;[1] da das suppositale Esse der göttlichen Personen seinem Begriffe nach dasselbe ist, wie das der creatürlichen Dinge, so muß es auch in Gott als Effectus formalis der Essenz verstanden werden. Aureolus meint, daß für diesen Fall die Personen zur Essenz wie der Actus zur Potenz sich verhalten würden, womit eine Quasi-Materia in Gott statuirt wäre; dasselbe ergebe sich, wenn beide: Essenz und Relation zusammen, die Person zum Effectus formalis hätten. Diese Folgerungen beruhen nach Baconthorp auf einem Mißverständniß; anstatt daß, wie Aureolus folgert, die Suppositа als Formirungen der Essenz zu nehmen wären, habe man vielmehr die Relation als Forma Suppositi anzusehen, und zwar im Sinne eines Actus distinguens, nicht eines Actus perficiens. Die Essenz verhält sich wol in der That in der Generatio Verbi auf gewisse Weise als Subject, aber nicht so, als ob sie Träger der Proprietas personalis wäre, sondern mit Beziehung auf den Act der Communication oder als Deferens actionem agentis, infolge dessen die Essenz nicht als Quasi-Materia, sondern vielmehr als Quasi-Forma erscheint.[2]

---

[1] Forma substantialis est formale principium individuans; per illud enim est aliquid individuum, per quod est unum et per quod est ens in actu; sed hoc est per formam. 1 dist. 26, qu. 2, art. 1, § 2.

[2] In omni transmutatione, sive sit accidentalis sive substantialis, oportet esse subjectum. Sed in accidentali subjectum est in actu. Posito ergo casu quod subjectum transmutationis accidentalis sit subjectum secundum istam rationem præcise, secundum quod est in actu, et simul cum hoc posito, quod ipsum subjectum in transmutatione accidentali sit realiter communicatum, et quod sit formalis terminus transmutationis in consimili suæ speciei, sequitur ex hoc, quod illa transmutatio qua sic communicatur, habebit subjectum in actu, et erit tamen in rei veritate generatio, in quantum producitur in similitudine naturæ. Ergo a simili, cum essentia divina sit actus et communicetur simili in natura, et subest communicationi, erit subjectum et in actu; ut autem communicatur simili in natura, erit in divinis generatio. Tunc arguo: Secundum quod aliquid convenit alicui secundum quod est in actu, magis convenit per rationem formæ quam materiæ; ergo essentia divina erit subjectum generationis quasi forma et non quasi materia. 1 dist. 4, art. 2, § 3.

Bacouthorp's Hauptinteresse in diesen Erörterungen ist die Sicherstellung der Möglichkeit einer realen Vervielfältigung innerhalb der Einen göttlichen Wesenheit, wofür er den Anhaltspunkt in der Relationskategorie sucht. Aureolus geht seinerseits von dem Gedanken der absoluten Einfachheit Gottes aus, welcher nicht nur jede Art realer Zusammengesetztheit, sondern auch jede Art von Zusammengesetztheit dem Begriffe nach ausschließt. Zu letzterer Art des Zusammengesetztseins gehört das Zusammengesetztsein aus Natur und Suppositum; demnach muß das in Gottes absolut einfachem Sein unläugbar vorhandene mehrfältige suppositale Esse derart aufgefaßt werden, daß der Gedanke einer Zusammensetzung aus Suppositum und Essenz völlig ausgeschlossen bleibt.[1] Dieß ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß Gott über jede Kategorie und generische Bestimmtheit hinausgestellt gedacht wird.[2] Ist ja die Dreipersönlichkeit Gottes selbst der actuellste Beleg für das Hinausgestelltsein Gottes über jede prädicamentale Bestimmtheit.[3] Ist Gott über jede prädicamentale Bestimmtheit, und zwar zunächst über die oberste derselben, über das Esse in genere substantiæ hinausgestellt, so kann natürlich auch die Relationskategorie nicht als formales Constitutivprincip zur Erkläruug der Personsunterschiede in Gott verwendet werden. Aus dem Hinausgestelltsein der

---

[1] Deitas concipi non potest, quin coincludatur per necessitatem paternitas, paternitas autem et essentia constituunt unam perseitatem; et ita concipi non potest nisi sub ratione totius personæ quam constituit. Relinquitur ergo, quod ex duobus conceptibus non resultet unus tertius conceptus, cum Deitas totum conceptum includat; et ita non est in Deo compositio ex quo est et quod est, sive ex composito et natura. 1 dist. 8, pars 4, art. 2.

[2] Deus non est in genere, quia genus exprimit conceptum importantem determinatam rationem aliqualiter, licet non ultimate; dicit enim formam et rationem mediam inter actum purum et potentiam, ut dicit Commentator; sed nullus conceptus prædicabilis de Deo importat determinatam rationem, imo omnes includunt in re et ratione ipsam Deitatem. Patet siquidem hoc de conceptu importato penes res et aliquid, et similiter de conceptibus importatis per omnia attributa. Non est autem alius conceptus, qui assignari possit pro genere. Ergo Deus non est in genere nec in prædicamento. Ibid.

[3] Deus non est hoc aliquid, cum sint tres subsistentiæ, in quibus non numeratur natura; unde non est Deus hoc aliquid sed tres aliqui. Idcirco non est in prædicamento sicut prima substantia. Non est etiam secunda substantia, quia non significat quale quid; non enim qualificat aliquid, nec prædicatur de aliquo. Non clauditur etiam sub conceptu substantiæ generalissimæ, qui est quale quid simpliciter. Ibid.

Deitas über alle prädicamentale Bestimmtheit erklärt sich ferner auch, weßhalb das personbildende Intelligere und Velle keine Actus eliciti sein können; denn dieß hieße die Kategorie der Actio et Passio in Gottes Sein hineintragen. Es ist eine der Grundanschauungen der Gotteslehre des Aureolus, daß zufolge der eigenartigen Einzigkeit des göttlichen Seins dasjenige, was als ein Gott mit den Creaturen Gemeinsames eminenter in ihm enthalten ist, nicht die Seins- und Lebensform Gottes constituiren kann.[1] Der incommunicable Seinsmodus Gottes ist das Sein in drei Suppositis, welche eben so viele Modos existendi relativos des absolut Einen darstellen.

Daß Gott nicht in genere sei, will auch Baconthorp nicht bestreiten, jedoch nicht in ausschließlichem Sinne gelten lassen,[2] wie denn auch die Gründe, durch welche Scotus das Non esse in genere zu erhärten sucht, ihm nicht concludent erscheinen, freilich eben so wenig die Gründe Anderer, welche das Gegentheil erweisen wollen. Er ist mit Aureolus einig in der Verwerfung der von Scotus für das extragenerische Sein Gottes angeführten Argumente, welche von der Unendlichkeit Gottes, sowie von dem potentiellen Charakter des generischen Seins als solchen hergenommen sind; er weicht aber von Aureolus darin ab, daß er die Beweisbarkeit einer absoluten Extragenereität überhaupt nicht zugibt. Er stellt ferner der Behauptung des Aureolus, daß dasjenige, was Gott eminenter zukomme, nicht zur eigenartigen Seins- und Lebensform Gottes gehören könne, eine Unterscheidung entgegen zwischen demjenigen, was von der Creatur auf Gott nur metaphorisch, und zwischen demjenigen, was nach Beseitigung der creatürlichen Unvollkommenheit im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen werden könne.[3] Aureolus stellt das Genus als Mittleres

---

[1] Paternitas et ceteræ proprietates in Deo ... non sunt intelligibiles præcise absque Deitate, nec Deitas sine ipsis. Unde sicut Deitas est intellectio sui ipsius, sic est intellectio harum proprietatum; unde non continet eas eminenter, sicut nec se ipsam. 1 dist. 8, ps. 4, art. 1.

[2] Non debet absolute concedi quod Deus sit in genere; sed si aliquo modo concedatur .... hoc solum debet concedi cum locutione denominante excessum ejus super alia quæ collocantur in genere .... Deus est in genere sic, quod extra genus, i. e. Deus est sic in genere, quod nihilominus est infinitus et illimitatus. Sic loquitur articulus Oxoniensis 15: „Quod causa prima est in genere et non extra genus, error." 1 dist. 9, art. 1.

[3] Depuratio potest esse duplex: Una, qua posita illud a quo depuratur, non potest sibi competere nisi metaphorice, quia licet concedamus quod Deus

zwischen Actus purus und Potentia pura, und läßt durch dasselbe eine allgemeinste Forma der creatürlichen Existenzen besagt werden;[1] damit soll natürlich der Begriff der Form aus dem Gedanken vom göttlichen Wesen nach dessen Ansichsein beseitiget werden, indem er erst in den creatürlichen Wesenheiten, die sämmtlich aus Materie und Form zusammengesetzt zu denken sind, zur Anwendung komme. Dem gegenüber läßt Baconthorp, wie wir oben sahen,[2] den Begriff der Form als Gestaltungsprincip gerade im trinitarischen Processe zur Geltung kommen, was mit seiner im ontologischen Abschnitte dieses Buches[3] vorgeführten Ansicht von der Substanzialform als Singularisationsprincip genau zusammenhängt. Wir sehen sonach, daß Baconthorp, vom Gedanken der Analogie des creatürlichen Seins mit dem göttlichen geleitet, Vieles aus der rationalen Weltlehre zur begrifflichen Zurechtlegung der immanenten Wesensverhältnisse Gottes zu verwerthen für erlaubt hält, was Aureolus zufolge seiner Anschauung von der einzigen Eigenart des göttlichen Wesens nicht für verwerthbar hält; dafür ist aber dem Aureolus bei der Erklärung des trinitarischen Processes um Ermittelung dessen zu thun, was über Gott nach seinem Ansichsein ausgesagt werden kann, während Baconthorp bei einer unserem Denken appropriirten Erkenntniß des göttlichen Seins stehen bleibt, und mittelst der aus der philosophischen Weltlehre geschöpften Erkenntnißmittel nur die in der heiligen Schrift uns geoffenbarte und im kirchlichen Bekenntniß dogmatisch formulirte Lehre vom dreieinigen Gotte in begrifflich-formaler Weise zurechtlegen will.

Da Aureolus von der Zuversicht auf die speculative Erweisbarkeit der göttlichen Dreipersönlichkeit durchdrungen ist, so unterwirft er jene speculativen Erklärungsversuche, welche ihm für diesen Zweck nicht

---

sit ubique, tamen esse ubique depuratur ab esse ubi, quod est prædicamentum .... Alia, qua posita illud a quo depuratur, potest sibi competere proprie et formaliter. Sic in proposito, cum ponimus Deum in aliquo prædicamento secundum intentionem depuratam, retinemus illi formalem rationem illius prædicamenti proprie et formaliter; quantumvis enim depuremus relationem ab imperfectionibus, concedimus tamen in Deo formaliter proprie esse relationem. Ibid.

[1] Vgl. oben S. 235, Anm. 2.

[2] Vgl. oben S. 234, Anm. 2.

[3] Siehe oben S. 143, Anm. 2.

geeignet erschienen, einer besonderen Kritik.[1] Nicht dem philosophischen, sondern dem imaginativen Denken angehörig erscheint ihm die Verdeutlichung, die von der Idee Gottes als eines strahlenden Lichtes ausgeht. Auch die an Jes. 66,9 anknüpfende Erklärung erscheint ihm verfehlt, indem in ihr übersehen wird, daß das von Gott der Creatur verliehene Generare und das göttliche Generare nur æquivoce einander entsprechen. Die Meinung, daß das Vermögen einer realen Production, wie sie im Bereiche der sinnlichen Wirklichkeit statthat, eine Perfection sei, die in Gott nicht fehlen dürfe, werde durch den Umstand widerlegt, daß die hoch über der sinnlichen Creatur stehenden Engel weder zeugende noch gezeugte Wesen sind, und kann bei consequenter Durchbildung nur auf einen naturalistisch-emanatianistischen Pantheismus hinführen. Somit bleibt nur der von Augustinus, Anselmus und anderen heiligen Lehrern beschrittene Weg übrig, das Mysterium der göttlichen Zeugung als Act der göttlichen Selbsterkenntniß zu fassen, in welchem die dem creatürlichen Selbsterkennen anhaftende Unvollkommenheit wegfällt, und an die Stelle der bloß gedankenhaften Gegenwart des Geschauten die reale Wirklichkeit desselben als erkannten Objectes tritt. Dem Aureolus ist um eine der reinen Geistigkeit des göttlichen Wesens entsprechende Erklärung des Mysteriums der göttlichen Zeugung zu thun; ob er wohl daran that, alle in der kosmischen Wirklichkeit sich darbietenden Anknüpfungspunkte der Erklärung in der oben bezeichneten Weise schlechthin zurückzuweisen, ist eine andere Frage, deren umständliche Erörterung hier zu weit führen würde. Bereits Baconthorp machte ihm, wie wir sahen, von seinem Standpunkt aus bemerklich, daß gewisse ontologische Grundverhältnisse der kosmischen Wirklichkeit nicht so schlechthin, wie Aureolus wollte, von der speculativen Construction des göttlichen Lebensorganismus ausgeschlossen werden können, indem der Ausschluß derselben die Möglichkeit der Erweisung einer wahrhaften Dreiheit in der göttlichen Einheit abschneide. Aureolus bemängelte die auf eine wirkliche Dreiheit abzielenden psychologisch-speculativen Constructionen, und zieh sie innerer Widersprüche — so jene des Duns Scotus, welcher in der Vis memorativa als erster Hypostase den Intellect als Actionsprincip und die göttliche Essenz zusammen sein, und durch beide zusammen das Verbum als subsistente Intellection producirt werden läßt. Aureolus

[1] 1 dist. 9, ps. 1, art. 4.

stößt sich daran,[1] daß Scotus jenes Doppelprincip Memoria nenne, die doch in Gott als etwas schlechthin Vollkommenes allen drei göttlichen Personen eigne, eben darum aber nicht jene Potentia dictiva et generativa sein könne, wofür Scotus sie nimmt; er tadelt ferner, daß Scotus das Verbum als producirte Intellectio passiva bezeichne, was gegen den Sinn des Ausdruckes Dicere verstoße,[2] und den sinnwidrigen Satz, daß das Erkennen im Erkennen sich formire, zur Consequenz habe.[3] Die Memoria kann nicht als Productionsprincip des Verbum divinum genommen werden, sondern wird der ersten Hypostase nur in jenem Sinne appropriirt, in welchem dem Sohne die Weisheit, dem heiligen Geiste die Liebe appropriirt wird.[4] Die Kritik des Aureolus muß sich selbstverständlich weiter auch auf die der Auffassung des Ausganges des Sohnes entsprechende Auffassung des Ausganges des heiligen Geistes erstrecken. Nach Scotus wäre, wie das Wort die productive Intellection, so der heilige Geist die producirte Liebe Gottes. Eine Consequenz dieser Auffassungsweise wäre, daß wie in Gott das Wort zweimal, nämlich intentionell im Denken des Vaters, sodann real in der Person des Sohnes vorhanden wäre, auch eine doppelte Liebe in Gott vorhanden wäre, eine producirte und eine nicht producirte; daß sie ferner im heiligen Geiste vollkommener vorhanden wäre als im Vater, der eben nicht die Liebe als solche ist.[5]

---

[1] 1 dist. 3, Capit. 3, art. 2.

[2] Dicere nec in divinis nec in nobis est intellectum gignere sive notitiam actualem; dicere namque non est aliud quam verbum proferre, sed intellectio non est verbum in nobis nec etiam in divinis. 1 dist. 9, pars 1, art. 1.

[3] Cognitio non formatur in cognitione, alias idem formaretur in se . . . Nec in nobis nec in Deo verbum est cogitatio actualis, sed tantum cogitatio objectiva, et ita dicere non est gignere notitiam actualem. Ibid.

[4] Ratio autem apparitionis est, quia memoria nominat notitiam ut a se, non ut illud cui aptitudinaliter cuncta lucent, et ideo memoria appropriatur primo supposito, quod habet esse a se, sicut sapientia secundo, quod habet esse conspicuum, et amor tertio, quod habet esse egressum. Non ergo Filius procedit de memoria Patris tanquam de principio productivo, sed ut sapientia de sapientia et intelligentia de intelligentia, sic memoria de memoria secundum Anselmum, ut ly „de" denotet non originem sed ejusdem perfectionis communicationem. 1 dist. 3, Capit. 3, art. 2.

[5] Augustinus (Trin. VII, c. 4) dicit, quod Filius in divinis non eo est Verbum, quo sapientia; sed XV (c. 17) ejusdem libri dicit, quod ita est de

Aureolus legt den Bemühungen der scholastisch-peripatetischen Dialektik, eine wahrhafte Dreiheit in der göttlichen Wesenseinheit evident zu machen, keinen sonderlichen Werth bei; er ist vielmehr der Ansicht, daß die von ihm aufgezeigte Art der Unterscheidung der drei Personen in Gott die einzige sei, mittelst welcher eine wahrhafte Dreiheit erwiesen werde. Duns Scotus stützte sich auf den Relationsbegriff, sofern die Relation jedem der drei göttlichen Suppositа die Incommunicabilität zuwende; von der Essenz habe das Suppositum die Singularität und Actualität, von der Relation der Incommunicabilität. Nach Aureolus gibt es nur eine Art von Communicabilität, welche mit dem Begriffe des Suppositum sich nicht verträgt, nämlich jene, welche die Perseitas subsistentiæ aufhebt. Die Incommunicabilität derselben kann aber nicht im Relativcharakter des suppositalen Seins bestehen, da ein und dasselbe Suppositum unter drei verschiedenen Relationen gedacht werden kann,[1] daher die von Scotus versuchte Erklärung der Incommunicabilität die Gefahr des Sabellianismus kaum abzuwenden vermöchte. Nach Aureolus läßt sich die wahrhafte Dreiheit in Gott nur dadurch gewinnen, daß diejenigen Modi intrinseci ausfindig gemacht werden, welchen gemäß innerhalb der absoluten Wesenseinheit eine reale suppositale Mehrfältigkeit stattfinden kann; diese muß nämlich aus der absoluten Einheit heraus entwickelt werden, welche im Voraus jede Art von selbst nur gedankenhafter Zusammengesetztheit ausschließt.[2] Dieß sind nun eben die inner-

---

Verbo respectu sapientiæ, sicut de Spiritu respectu æternitatis et amoris. Ergo Spiritus Sanctus non est amor aut charitas eo, quo Spiritus est, sed eo quod Deus tantum. Ergo emanat ut amor. 1 dist. 10, art. 2.

[1] Nulla res dat incommunicabilitatem, nisi generis sui, ut patet de Socrate, qui communicabilis est foro et domui et templo. Licet enim per esse in templo reddatur incommunicabilis in foro, ut sic manens idem suppositum possit esse in foro, nihilominus incommunicabilitas non est subsistentiæ, quin Socrates manens idem suppositum possit esse in foro et deinde in domo, sed tantum est incommunicabilitas illius generis, videlicet locabilitatis. 1 dist. 26, art. 2.

[2] Soli namque illi modi, qui sunt penitus indistincti ab eo,. cujus sunt, ita quod cum illo fundant penitus eandem unitatem, soli illi possunt supposita constituere et multiplicari . . . . Soli modi essendi intrinseci non ponentes in numerum sed penitus indistincti sunt illi, qui constituere possunt supposita et plurificare. Sed manifestum est quod omnes modi seu absoluti seu relativi comparati ad id, cujus sunt modi extrinseci, nec sunt modi intrinseci essendi

halb einer intellectiven Wesenheit möglichen Habitudines originum, welche auf die innerhalb der Einheit des intellectiven Seins sich entfaltenden und auseinander tretenden Modos des Esse ponens, Esse conspicuum und Esse latum zurückzuführen sind.[1]

Die Vertreter der verschiedenen Auffassungsweisen des trinitarischen Processes liebten es, ihre besondere Anschauungsweise durch die Auctorität des heiligen Augustinus zu stützen, in dessen ausführlichen und mannigfachen Erörterungen über die Trinität sie nach der einen oder anderen Seite Anhaltspunkte für sich zu gewinnen bestrebt waren. Die psychologischen Anknüpfungspunkte der speculativen Erklärung betreffend, behauptet Aureolus, daß die Trilogie: Mens, Notitia, Amor für das Verständniß der wahren und eigentlichen Meinung Augustins maßgebend sei. Hienach erscheint das göttliche Verbum als Res ut producta in esse intellecto, was Aureolus aus Aug. Trin. XIV, c. 6[2] begründet. Aus dieser Auffassung des Verbum ließe sich, wie Baconthorp bemerkt, folgern, daß die Mens im Selbsterkennen kein Verbum erzeuge, weil sie durch ein solches Verbum sich selbst erzeugen würde; Augustinus nenne aber das Erzeugniß des

---

præter modos relativos importatos per concipere, concipi et spirari . . . . Ergo penes illos tantummodo sumi potest suppositalis distinctio et personarum constitutio in divinis et non penes aliquos alios modos vel absolutos vel relativos. 1 dist. 26, art. 1.

[1] Tria supposita constituuntur per esse conspicuum et esse latum et esse ponens, quæ sunt habitudines originum, nec est aliquid aliud in anima ut conspicue posita, quod non sit in ponente præter poni et ponere. Unde in his solis distinguuntur, ut patet, nec inter verbum mentis et mentem potest aliqua distinctio assignari, nisi penes concipere et concipi; parens enim est ut concipiens, verbum vero ut concepta; et si esse conspicuum et esse conceptum esset reale quid, non dubium quod essent duo realia supposita per concipere et concipi constituta et distincta. Ergo in illa ineffabili Trinitate distinguuntur et constituuntur supposita in vero esse reali per concipere et concipi, et flare et flari, ita ut sit unus Deus realiter ter subsistens, et per modum concipientis et patris, per modum conceptus verbi et prolis, per modum flatus, doni et spiritus in omnibus unus et idem, præterquam in trina perseitate multiplicata per habitudines originum relativarum. Ibid.

[2] Tanta est cogitationis vis — heißt es l. c. — ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat; ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quicquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando.

Selbsterkennens der Mens ausdrücklich ein Verbum,[1] daher es wol anders definirt werden müsse, als Aureolus es definirt. Die von Aureolus gegebene Definition des Verbum lautet: Actus intelligendi rem productam continens in esse intellecto, existens similitudo et imago rei notæ, de qua gignitur. Dieß sei die von Augustinus selber gegebene Definition des Verbum,[2] zu welcher jene Anselm's[3] bestätigend hinzutritt. Aureolus hat sich nur ein partiales Element der Augustinischen Definition angeeignet, und zwei andere eben so wesentliche Elemente derselben bei Seite gesetzt. Der Grund dieser Beiseitesetzung liegt darin, daß er die von Augustinus so sehr betonte Ratio expressiva verbi übersieht, infolge dessen er das göttliche Dici einfach nur als ein Offenbarwerden Gottes vor sich selbst versteht. Die Ratio expressiva verbi wird von Baconthorp dahin gedeutet, daß im göttlichen Worte die göttliche Essenz als solche zum bildlichen Ausdrucke kommt; daß die göttliche Essenz der Terminus formalis der Generation sei, erhelle aus dem Nicänischen Symbol und werde von Augustinus ausdrücklich gelehrt.[4] Daraus ergibt sich ferner die von Aureolus in Abrede gestellte Wirklichkeit realer Rela-

---

[1] Vgl. Aug. Trin. IX, c. 12: Mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ . . . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit.

[2] Vgl. Aug. Trin. XV, c. 12: Omnia, et quæ per se ipsum et quæ per sensus sui corporis et quæ testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriæ condita tenet, e quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notæ, de qua gignitur et imago ejus, quoniam de visione scientiæ visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguæ nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.

[3] Vgl. Anselm. Monolog. (c. 30): Mens rationalis cum se cogitando intelligit, habet secum suam imaginem ex se natam i. e. cogitationem sui ad similitudinem sui formatam, quæ imago verbum ejus est.

[4] In Concilio Nicæno dicitur, quod Filius est Deus de Deo, et accipitur ab Augustino Trin. XV, c. 16: „Filius a Patre habet ut sit Deus, est enim Deus de Deo." Sed si solum diceretur Filius genitus propter generationem passivam et non propter productionem essentiæ in ratione formalis termini, hæc esset falsa, quod esset Deus de Deo, imo solum esset solus Filius de Patre. 1 dist. 5, art. 2, § 2.

tionen des göttlichen Seins,[1] welche gleichfalls durch Augustin's Doctrin bestätiget wird.[2]

Durand gibt seine Abkunft aus der Thomistenschule zu erkennen, wenn er zwischen der Nachbildung der göttlichen Wesenheit durch die Wesenheit der menschlichen Seele und zwischen der Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit durch die drei Vermöglichkeiten der intellectiven Seele: Memoria, Intellectus und Voluntas, unterscheidet,[3] wobei er ausdrücklich bemerkt, daß es sich hiebei primär nicht um eine Dreiheit von Potenzen handelt, die in Wahrheit nicht einmal vorhanden ist,[4] sondern um eine Dreizahl von Actionen, deren eine aus der anderen hervorgeht, wie im göttlichen Sein aus dem Vater der Sohn und aus beiden der Geist hervorgeht. Die göttliche Dreieinheit wird nämlich wesentlich durch Originationsverhältnisse constituirt, und diese reflectiren sich abbildlich in der Menschenseele, wenn aus der Memoria als Habitudo cognoscendi das Actualiter intelligere, aus beiden zugleich aber das Velle hervorgeht. Daß Memoria, Intellectus und Voluntas bloß beziehungsweise, nicht schlechthin von einander unterschieden seien, und sonach wahrhaft eine Dreieinheit constituiren, erhärtet Durand aus Augustinus,[5] nach dessen ausdrücklichen Worten jene drei Potenzen etwas rein Relatives besagen, während

---

[1] Vgl. Aureol. 1 dist. 30, art. 2: Paternitas et filiatio est universaliter respectus de secundo modo, qui fundatur super producere et produci res extra animam existentes .... Relationi repugnat in communi ex sua ratione, quod sit res in natura existens. Dicitur enim de ea, quod acquiritur et oritur in fundamento sine sui mutatione, sola mutatione facta in termino. Illud ergo non est res, quod acquiritur in subjecto nullo agente ipsum attingente.

[2] Augustinus septimo de Trinitate per totum probat distinctionem personarum, quia Pater non dicitur ad se, sed ad aliud. Sed nulla argumentatio est, de creaturis arguere realem distinctionem per esse ad aliud, si esse ad aliud in creaturis est solum in anima. Non enim sequitur: „In creaturis relatio distinguit aliqua secundum esse in anima, igitur in Deo secundum rem." Ergo etc. 1 dist. 28, qu. 1, art. 2, § 2.

[3] 2 dist. 16, qu. 1.

[4] Memoria et intelligentia sunt realiter una et eadem natura absoluta sub diversis officiis et actibus, qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere et uti speciebus et actualiter cognoscere. 1 dist. 3, ps. 2, qu. 3, n. 10. — Una res absoluta . . . est intellectus et voluntas habens rationem duarum potentiarum propter hoc quod est principium duorum actuum subordinatorum qui sunt intelligere et velle. 1 dist. 3, ps. 2, qu. 4, n. 8.

[5] Aug. Trin. X, c. 11, n. 18.

sie an sich in ihrer Dreiheit una mens, una vita, una substantia seien. Und eben zufolge dessen constituiren sie ein viel ausdrucksvolleres Bild der göttlichen Dreieinheit, als wenn man sie reell von einander unterscheiden wollte; denn es handelt sich ja um eine Nachbildung der immanenten Relationen des göttlichen Seins, welchen auch in der intellectiven menschlichen Seele eben nur Relativa am Besten entsprechen.

Die Lehre von der Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der Menschenseele und in den Engelgeistern gehört, wie die Lehre von der göttlichen Dreieinheit selbst, nach Durand der kirchlichen Offenbarungslehre an, und setzt die kirchliche Dreieinigkeitslehre als früher Erkanntes voraus. Daß diese letztere nicht dem Gebiete des reinen Vernunfterkennens angehöre, gehe schon daraus hervor, daß kein Philosoph auf den Gedanken einer Dreieinheit des göttlichen Wesens kam, daß vielmehr auch die auf christlich-gläubigem Standpunkte unternommenen Versuche einer Nachweisung derselben die Denknothwendigkeit einer suppositalen Dreiheit in Gott nicht zu erhärten vermochten. Man sagte wol, daß die göttlichen Thätigkeiten des Erkennens und Wollens als vollkommenste Thätigkeiten ein ihnen adäquates reales Product setzen müßten, welches natürlich in die göttliche Wesenheit hineinfalle; daß es zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens gehöre, nicht bloß in Einem, sondern in mehreren Suppositis zu subsistiren. Es ist jedoch keine Nothwendigkeit vorhanden, daß vollkommenste Thätigkeiten des Erkennens und Wollens ein reales Product setzen müssen, weil ein solches sonst auch aus dem Erkennen und Wollen der Gott anschauenden und liebenden Seligen sich herausetzen müßte. Erkennen und Wollen sind in Gott nicht sachlich unterschieden; also können sie auch nicht Productionen reell unterschiedener Suppositа sein. Sie können auch nicht die Principien solcher Productionen sein, sei es, daß sie als Ein Princip, oder daß sie als zwei unterschiedene Principien genommen würden. Es läßt sich nicht beweisen, daß Ein Princip für eine mehrfache Production ausreiche. Als zwei von einander unterschiedene Principien könnten Erkennen und Wollen nur dem Begriffe nach unterschieden sein, weil eine reale Unterscheidung derselben in Gott nicht angeht, und beide in jeder der drei göttlichen Personen sich finden; sind sie aber nicht reell unterschieden, so können sie auch nicht Principien reell unterschiedener Producte sein. Daß eine vollkommene Thätigkeit auf ein bestimmtes Product gehe, ist nur dann

wahr, wenn die Thätigkeit als Perfectio artis oder als Actio de genere actionis genommen wird; hier aber handelt es sich lediglich um die Operatio als ultima perfectio potentiæ, die als solche das höchste Ziel der Potenz ist. Daß eine Mehrheit der Suppositа in Gott nicht zum Begriffe der Vollkommenheit des göttlichen Seins gehöre, beweist sich daraus, daß den Philosophen von jeher ein einziges Suppositum als Träger unbegränzter Vollkommenheiten genügte; keinem derselben drängte sich der Gedanke auf, daß die Einheit des Suppositum eine Verengerung der göttlichen Vollkommenheit involvire.

Angemessenheitsgründe (persuasiones) für die göttliche Personsdreiheit werden von Durand zugelassen, obschon sie nicht alle von gleichem Werthe seien. So sei zunächst auf jene Congruenzgründe, die von der Ordnung des Universums und von der Erschöpfung der Mannigfaltigkeiten metaphysischer Seinsverhältnisse hergenommen werden, kein Gewicht zu legen. Derlei Gründe wären, daß wie im Menschen Ein Suppositum und zwei Naturen vorhanden sind, so umgekehrt es angemessen sei, daß Eine Natur in einer Mehrheit von Suppositis existire; oder daß, wenn in jedem einzelnen Engel Eine Natur, in vielen Engeln aber viele Naturen sind, in Gott wol auch mehrere Suppositа wie in der Engelwelt, aber nur Eine Wesenheit vorhanden sein könne, also der Vorzug der Personsvielheit mit dem Vorzuge der höchsten absoluten Einheit verbunden sei. Für verfehlt erklärt Durand weiter jene Ableitung, welche die Möglichkeit der Einheit in der Dreiheit darauf stützt, daß in Gott nicht, wie in den Creaturen Esse und Essentia auseinandertreten, und demnach durch eine Mehrheit der Suppositа nicht auch das Esse derselben wie in den Creaturen von gleicher Wesenheit und hiemit die Wesenheit selbst plurificirt werde. Es ist nicht wahr, daß in den Creaturen die Essenz durch das Esse plurificirt werde, indem das Esse eben so wie die Essenz ein Unum de se ist; es ist vielmehr weit richtiger zu sagen, daß in den Creaturen das Esse durch die Plurification der Essenz plurificirt werde.[1] Es ist sonach für die Möglichkeitserweisung der Dreiheit in der göttlichen Einheit eine ganz falsche Unterlage gewählt, abgesehen davon, daß gar kein positiver Grund für die Möglichkeit

[1] Actio agentis naturalis per prius attingit essentiam quam esse (si sint diversa). Et ideo rationabilius est, quod essentia, quæ prius attingitur, per prius plurificetur, quam e converso. 1 dist. 2, qu. 4, n. 12.

des Unum esse und der Unitas essentiæ in der göttlichen Personsdreiheit angegeben wird.

Der angemessenste Ausgangspunkt für die Erweisung der Möglichkeit einer realen Dreiheit in der absoluten Einheit des göttlichen Wesens ist nach Durand's Dafürhalten die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit. Zufolge dieser Unendlichkeit eignet sich die göttliche Essenz dazu, das Fundament gegensätzlicher Relationen zu sein, welche als Origines relationis selbstverständlich unterschiedene Suppositа zu Trägern haben müssen. Da die Relationen nicht derart vom Fundamente sich abscheiden, daß das göttliche Sein als Zusammensetzung aus Fundament und Relation erschiene, so bleibt bei dieser Art von Ableitung der Personsdreiheit auch die Einfachheit des göttlichen Wesens gewahrt. Da andererseits Esse oder Essenz und Relatio in Gott auf irgend eine Art reell unterschieden gedacht werden müssen, so ist hiemit zugleich auch die Möglichkeit einer Mehrheit der Suppositа gegeben. Die göttliche Essenz ist in einem bestimmten göttlichen Suppositum formaliter enthalten, ohne daß auch jede Relation formaliter in ihm enthalten wäre.[1] Klar ist, daß Essenz und Relation nicht absolut von einander unterschieden sein können, da in jeder derselben die Essenz formaliter enthalten ist. Über die Art jedoch, wie Beide von einander unterschieden seien, ist Durand in Ungewißheit; er führt verschiedene Ansichten an, ohne für eine derselben bestimmt sich zu entscheiden. Es genügt ihm, durch Vorführung derselben zu constatiren, daß Essenz und Relation auf irgend eine Weise unterschieden sein müssen, obschon es schwer sei zu sagen, wie sie unterschieden werden sollen.[2] Durand nimmt hier Stellung gegen Thomas Aquinas,[3]

---

[1] V. g. in Patre est essentia divina formaliter, in quo tamen non est filiatio eodem modo realiter; alioquin sicut Pater formaliter est Deus per divinam essentiam existentem in eo, sic Pater esset formaliter Filius per filiationem formaliter existentem in eo, et sic periret personalis distinctio inter Patrem et Filium, quod est hæresis Sabelliana. Et idem potest deduci de utraque proprietate, quæ non est in Spiritu Sancto sicut essentia. L. c., n. 23.

[2] Quocunque modo dicatur, quod essentia et relatio divina differant, sive quia non sunt idem adæquate, sive quia differunt ut res et modus habendi rem, sive quia differunt formaliter, semper sequitur quod differunt aliquo modo realiter, cum quælibet prædictarum differentiarum sit ex natura rei circumscripto omni actu rationis et intellectus. 1 dist. 33, qu. 1, n. 29.

[3] Vgl. Thom. 1 qu. 28, art. 2.

welcher bloß einen gedankenhaften Unterschied zwischen Essenz und Relation in Gott zugibt. Noch weiter entfernt er sich von Aureolus, der zwar in Durand's Abweichung von Thomas eine von Thomas selbst nicht erkannte logische Consequenz der gedankenhaften Abscheidung der Relation von der Essenz anerkennt,[1] aber eben deßhalb die vollkommene Coincidenz der Relation mit der Essenz urgirt.[2] Durand bildet in dieser Beziehung den entschiedensten Gegensatz zu Aureolus, sofern er auf die Realität der Dreiheit in der göttlichen Einheit den Nachdruck fallen läßt, während dem Aureolus primär um die Wahrung der absoluten Einfachheit und Einheit Gottes in der suppositalen Mehrfältigkeit des göttlichen Seins zu thun ist.

Die immanenten Relationen des göttlichen Wesens — lehrt Durand weiter — werden durch Zeugung und Hauchung begründet; der göttliche Vater erzeugt den göttlichen Sohn, Vater und Sohn produciren durch gemeinsame Hauchung den heiligen Geist. Durch beide Arten göttlicher Production wird eine Relatio originis begründet, welche unter den drei Arten von Relation[3] die einzig mögliche in Gott ist; von den beiden anderen Relationen ist die eine überhaupt nicht geeignet, ein Gegensatzverhältniß und somit einen Suppositionsunterschied zu begründen,[4] die andere an sich auf das göttliche Sein nicht anwendbar.[5]

---

[1] Relatio in divinis secundum istos — bemerkt Aureolus gegen die Thomisten — distinguitur ab essentia in ratione respectus. Sed tota entitas relationis consistit in esse respectum; relatio enim et respectus idem sunt. Constat autem, quod tota entitas uniuscujusque consistit in esse id quod est, utpote hominis esse hominem, et animalis in esse animal. Quare necesse est, quod tota entitas relationis consistit in esse respectum; ergo tota entitas relationis in divinis distinguitur ab essentia. 1 dist. 33, art. 2.

[2] Relatio in divinis, licet accipiatur ut habitudo in recto, nihilominus per indistinctionem omnimodam clauditur in conceptu essentiæ, et per consequens tota realitas personæ; unde proprietates sunt subsistentes nec habitudines puræ, et præcise conceptibiles. 1 dist. 33, art. 3.

[3] Relationum triplex est genus, ut patet 5 Metaph. Quædam enim fundantur super unum et multa ut æqualitas, similitudo. Quædam super rationem mensuræ et mensurati, ut scientia et scibile. Quædam super actionem et passionem, sive super originem ut paternitas et filiatio. 1 dist. 4, qu. 1, n. 7.

[4] Relatio non distinguit personas nisi includat oppositionem; sed oppositio relationum æqualitatis et similitudinis supponit distinctionem suppositorum. Ibid.

[5] Ratio mensuræ et mensurati omnino non sunt in divinis. Ibid.

Der erstere der Originationsacte, durch welchen das Gegensatzverhältniß zwischen dem ersten und zweiten Suppositum begründet wird, wird als göttlicher Zeugungsact bezeichnet. Die Benennung rechtfertiget sich durch die Natur jenes Actes, zufolge dessen das zweite Suppositum das Esse und Natur, und Beides gemäß dem Modus naturæ vom ersten Suppositum empfängt.[1] Die Benennung: heiliger Geist, ist nicht ein Nomen proprium der dritten Hypostase,[2] sondern ein Nomen appropriatum, wofür der Grund theils im Theilhaben der dritten göttlichen Hypostase an der reinsten Geistigkeit der beiden göttlichen Supposita, von welchen sie ausgeht, theils in dem Willensimpulse, der den Modus ihres Ausgehens charakterisirt, zu suchen ist.[3] Die dritte Person wird heiliger Geist genannt wegen der Gnadengaben, deren Verleihung an uns appropriative der dritten göttlichen Person attribuirt wird.[4]

Daß Gott in drei Personen, und nicht in mehreren subsistirt, wissen wir nur zufolge der Offenbarung;[5] es ist als sicher anzunehmen, daß wenn die heilige Schrift in unbestimmter Weise von einer Mehrheit der Personen spräche, verschiedene Ansichten über die Zahl derselben zu Tage getreten sein würden. Weil die Dreizahl durch

---

[1] Prima persona producta ab alia accipit ab eadem esse et naturam, non solum eandem genere sicut in generatione æquivoca, aut specie sicut in generatione univoca, sed eandem numero. Prima enim persona producta hoc accipit modo naturæ . . . quia procedit ab una persona tantum; hic est autem modus naturæ, quod unum sit ab uno tantum. L. c., n. 8.

[2] 1 dist. 10, qu. 1.

[3] Vgl. dagegen Aureol. 1 dist. 10, art. 2: Spiritus Sanctus non metaphorice aut transsumtive pertinet ad amorem, imo maxime proprie. Exemplar enim non dicitur tale per imaginem, sed magis e converso imago talis dicitur per similitudinem ad exemplar. Sed Trinitas, quæ est in nobis pertinens ad imaginem, consistit in verbo pertinente ad intellectum, et spiritu, qui pertinet ad amorem; ergo verbum et spiritus in divinis, quorum imago est in anima nostra, non pertinebunt ad rationem intellectus et amoris per similitudinem ad ista, quæ sunt in nobis, imo magis e converso.

[4] Vgl. dagegen Aureol. l. c.: Ridiculum est dicere, quod Scriptura sacra et sancti doctores attribuant Filio rationem verbi et Spiritui Sancto rationem muneris et amoris et doni solum translative et per quamdam similitudinem et metaphoram. Unde et Magister Sententiarum ponit ista inter nomina propria et non inter nomina translativa; ergo nihil est dictu, quod ista non proprie accipiantur in Deo.

[5] 1 dist. 10, qu. 2.

Offenbarung feststeht, nimmt man nur zwei Emanationen ad intra im göttlichen Sein an, so wie umgekehrt das Festhalten an der Zweizahl der Emanationen auf eine Personsdreiheit führt. Denn es kann in Gott nur Eine Person geben, welche von keiner anderen ausgeht; gäbe es deren zwei, so könnten sie nicht durch eine Relatio originis begründet, sondern müßten absolut von einander verschieden sein, und demzufolge statt Eines Gottes mehrere Götter sein. Umgekehrt muß, die Zweizahl der Emanationen vorausgesetzt, in Gott eine Person vorhanden sein, welche von keiner ausgeht, weil sonst ein Zirkel der Emanationen statthätte, zufolge dessen die erste Person, von welcher die zweite, wie von beiden die dritte ausgeht, ihrerseits wieder von der dritten ausgehen müßte.

Daß man die beiden Emanationen als Emanationen des Erkennens und Wollens bezeichnet, ist als Adaptation an das Ordnungsverhältniß und an die Aufeinanderfolge der Acte der gottebenbildlichen intellectiven geschöpflichen Natur zu verstehen, in welcher zuerst die Erkenntniß, sodann die Liebe des Guten vorhanden ist.[1] Demzufolge sagt man, daß auch im göttlichen Wesen die erste immanente Emanation per modum intellectus, die zweite per modum voluntatis sich vollzieht. Da aber im geschöpflichen Sein weder Intellect noch Wille Principien einer realen Production sind, so dürfen sie auch im göttlichen Sein nicht als Principien der immanenten realen Production angesehen werden,[2] deren Grund einzig in der Unendlichkeit der göttlichen Natur gesucht werden kann. Beide immanente Productionen in Gott gehen, sofern das Verhältniß der Productivkraft zum Productionsacte in's Auge gefaßt wird, per modum naturæ vor sich.[3] Gleichwol kann, sofern die producirenden Suppositа in's Auge gefaßt werden, vom heiligen Geiste gesagt werden, daß er per modum

[1] 1 dist. 6, qu. 2, n. 18. Vgl. dagegen oben S. 248, Anm. 3.

[2] Sicut calor ignis, si esset intelligens, causaret caliditatem sibi similem foecunditate naturæ sicut nunc facit, nec ad hoc aliquid cooperaretur suum intelligere et velle, sic natura divina, licet sit intelligens et volens, ex infinitate sua habet fecunditatem, quod virtute ejus persona sit a persona, ad quam tamen nihil intelligere aut velle cooperatur. L. c., n. 11.

[3] Illud quod procedit a virtute agente ex necessitate immutabilitatis et ex virtute determinata ad unum, producitur per modum naturæ. Sed quælibet persona divina producitur ex necessitate immutabilitatis et virtute determinata ad unum, ergo quælibet persona divina producitur per modum naturæ. L. c., n. 16.

voluntatis vom Vater und Sohne ausgehe, weil dasjenige, was specifisch dem Willen attribuirt wird, durch die Vereinigung Mehrerer effectuirt werden kann, trotzdem daß Einer für sich allein ausreichen würde,[1] während vom Sohne, weil er nur durch Einen gezeugt werden kann, auch in Bezug auf seinen Hervorbringer festgehalten werden muß, daß er per modum naturæ aus demselben hervorgehe.[2]

Die Bezeichnung des göttlichen Sohnes als Wort des göttlichen Vaters ist nach Durand[3] eine uneigentliche Bezeichnung, da das Sprechen in Gott nicht einen notionellen, sondern einen essentiellen Act bedeute.[4] Das Verbum mentis ist, wie in den intellectiven Creaturen, so auch in Gott nichts anderes, als der Act der Intellection, der als solcher keine reale Emanation ist. Daß Gott sich selbst und alles Andere außer ihm vollkommenst erkennt, steht unabhängig von den realen Emanationen innerhalb der göttlichen Wesenheit fest, und müßte auch dann statthaben, wenn Gott nicht ein in drei Personen subsistirendes Wesen wäre.[5] Der Sohn heißt also nur sensu appro-

---

[1] Quæ fiunt per voluntatem, possunt fieri a pluribus agentibus ejusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte producendum; plures enim concurrunt moderando per voluntatem virtutem suam, sicut patet de pluribus trahentibus navem, ubi alter ad totum sufficeret. L. c., n. 17.

[2] Modus naturæ in creaturis est, quod unum sit ab uno tantum et non pluribus ejusdem gradus et ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte faciendum. Ibid.

[3] 1 dist. 27, qu. 3. Vgl. dagegen Thom. 1 qu. 34, artt. 1 et 2.

[4] Quod patet primo — bemerkt Durand l. c. — auctoritate Anselmi in monologio, ubi dicit, quod dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri; intueri autem in Deo dicit suum actum intelligendi. — Aureolus (1 dist. 27, ps. 2, art. 3) gibt diese aus Anselm geschöpfte Instanz beziehungsweise zu, und erklärt deßhalb, daß zufolge der Äquivocität des Terminus Dicere das göttliche Dicere in einem doppelten Sinne verstanden werden könne: Exprimere et formare verbum (et sic est notionale et convenit soli Patri) und Recipere verbum et intueri seu intelligere (sic est commune tribus). Die Ansicht Durand's erklärt er aber für schlechthin falsch und der Lehre Augustinus widersprechend, der allenthalben das Verbum divinum aus seiner Relation zum göttlichen Vater beleuchte und diesen zum Dicens mache, wie Aureolus durch eine Reihe von Stellen aus Augustins Werk de Trinitate zu erhärten sucht.

[5] In cognitione divina non sunt nisi tria hæc, quæ sunt unum re, licet differant ratione, scil. intellectus divinus, et essentia ejus quæ est primum objectum ejus sufficientissime repræsentativum ejus et omnium aliorum, et ipsum intelligere perfectissimum. Quicquid autem aliud ponitur, non pertinet

priato Wort des Vaters, gleichwie er in demselben Sinne auch die Weisheit Gottes genannt wird. Der Grund dieser Appropriation, die übrigens zu einer überwiegenden Geltung gelangt ist und seit Augustinus angesehenste Lehrer bewogen hat, den Ausdruck Verbum im eigentlichen Sinne vom Sohne zu verstehen, ist darin zu suchen, daß wir von den Creaturen zur Erkenntniß der göttlichen Dinge aufsteigen. Da nun im geschöpflichen Nachbilde des dreieinen Gottes das erste aus der Mens Ausgehende die Notitia actualis oder das Wort, das letzte Ausgehende die Liebe ist, so hat man auch in Gott dem ersten Ausgehenden die Bezeichnung Verbum, dem letzten Ausgehenden die Bezeichnung Amor appropriirt. Es wäre jedoch falsch, daraus den Schluß zu ziehen, daß der Sohn durch einen mentalen Actus dicendi vom Vater ausgehe, oder der heilige Geist durch einen Actus voluntatis vom Vater und Sohne.

Wenn Occam im Gegensatze zu Durand den Terminus Verbum, sofern sich derselbe auf die zweite göttliche Person bezieht, einfach als notionellen Terminus anerkennt,[1] so hat dieß darin seinen Grund, weil er die gesammte begrifflich entwickelte kirchliche Dreieinigkeitslehre als eine Dictio de rebus divinis ansieht, rücksichtlich welcher man sich an die durch die Auctorität der heiligen Lehrer der Kirche, Augustins namentlich, festgestellte Sprechweise zu halten habe. Da der Gegenstand, um welchen es sich handelt, seiner Natur nach keinen Einblick in das Wesen der Sache gestattet, so hält er es für überflüssig, mit Durand zu erörtern, ob und inwieweit der von Augustinus angebahnte Weg einer psychologisch fundirten Verdeutlichung des Mysteriums der göttlichen Dreieinheit zum Ziele führe; und so weit er selbst auf die in der menschlichen Seele gegebene geschöpfliche Nachbildung des göttlichen Ternars Bezug nimmt, geschieht es nur zu dem Zwecke, seine Behandlung der kirchlichen Trinitätslehre mit seinen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen in Einklang zu setzen. Er setzt die Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele in ihre Fähigkeit, Gott zu fassen,[2] und unterscheidet mit Rücksicht

ad intellectum ut est intelligens, quia dato, quod nulla emanatio esset in divinis, adhuc Deus ita perfecte intelligeret se tunc, sicut nunc; propter quod oportet quod verbum alterum tertium trium prædictorum. Constat autem, quod non est intellectus, nec objectum ut sub hac ratione; ergo est ipse actus intelligendi. 1 dist. 27, qu. 3, n. 5.

[1] 1 dist. 27, qu. 3.

[2] 1 dist. 3, qu. 10.

hierauf zwischen anfangsweiser unvollkommener und vollkommener oder actuirter Gottesebenbildlichkeit; erstere ist die mit der Substanz der Seele radicaliter und originarie gegebene Gottesbildlichkeit, letztere die durch die Acte des Erkennens und Wollens verwirklichte. Occam verwirft sonach die von Thomas und Durand festgehaltene Unterscheidung zwischen der doppelten Gottesbildlichkeit der Seele als Nachbildung des göttlichen Wesens und der göttlichen Dreieinheit; beide fließen ihm in die Eine Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit zusammen, welche unentwickelt in der Seelensubstanz vor deren intellectiver Selbstbethätigung enthalten ist, in dieser aber, soweit dieselbe auf Gott als ihr Object gerichtet ist, entwickelt hervortritt. Die Unterscheidung zwischen radicaliter und actualiter vorhandener Gottesbildlichkeit erinnert an Baconthorp's Unterscheidung zwischen der fundamentaliter und formaliter statthabenden Nachbildung, fällt aber mit derselben schon deßhalb nicht zusammen, weil Baconthorp die von Occam in Abrede gestellte philosophische Erkennbarkeit der Seele als reinen Formwesens vertritt, und sohin mit Thomas und Durand zwischen der Nachbildung des Einen göttlichen Wesens und der göttlichen Personsdreiheit als zwei unterschiedenen Arten der Nachbildung unterscheidet.[1] Ferner aber geht Baconthorp in der speculativen Darlegung der geschöpflichen Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit vom Selbsterkennen und Selbstlieben der Seele aus, während Occam, sofern er nur das Gott zum Objecte habende Erkennen und Lieben der Seele berücksichtiget, auf eine speculative Erklärung und Begrün-

[1] Es hat wol den Anschein, als ob Occam beide Arten der Nachbildung distinct auseinander halten und den Schein eines Zusammenfließens beider abwehren wollte. Aber seine Erklärungen hierüber constatiren das Zusammenfließen: Si dicatur, quod anima non est capax Dei nisi per actus intelligendi et volendi, ergo nec est imago Dei nisi per tales actus: respondeo, quod „per" potest dicere circumstantias subjecti vel determinati tali denominatione, vel potest dicere circumstantias subjecti vel denominati tali denominatione, vel potest dicere circumstantiam connotati, sine quo non sic denominatur. Primo modo anima secundum circumstantiam est capax Dei et imago ejus, quia anima est illud, quod capit Deum vel capere potest. Et ideo est vere imago secundum suam substantiam. Secundo modo est capax Dei et imago ejus per actus suos, quia sine actibus non potest habere Deum, et ideo sine actibus vel in actu vel in potentia non est capax Dei. Secundum patet, quia illud, quo anima capax Dei est, pertinet ad imaginem perfectam h. e. ad perfectionem imaginis; sed actus intelligendi et volendi sunt hujusmodi, ergo etc. L. c.

dung der geschöpflichen Nachbildung des göttlichen Ternars einfach verzichtet. Occam's Hervorgang aus der Schule des Duns Scotus[1] gibt sich zu erkennen, wenn er an den scotistischen Gedanken von der Fruchtbarkeit der im göttlichen Vater gesammelten göttlichen Substanz anknüpft und infolge dessen die geschöpfliche Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit in der Substanz der Seele als Nachbildung der ersten Hypostase, in den seelischen Acten des Erkennens und Wollens als Nachbildungen der zweiten und dritten göttlichen Hypostase erkennt.[2] An Aureolus erinnert es, wenn Occam Intellect und Wille als das durch die Seelensubstanz Connotirte bezeichnet, und daraus zu begründen sucht, daß bereits die Imago imperfecta oder die Seelensubstanz abgesehen von ihrer activen Selbstbethätigung im Erkennen und Wollen die göttliche Dreieinheit darstelle,[3] und dieß um so mehr, da eine wirkliche Erkenntniß der göttlichen Essenz nicht denkbar sei ohne Erkenntniß der Personsmehrheit in derselben. Auch Occam weiß seine Ansicht von der Imago imperfecta aus Augustinus zu erhärten,[4] und sieht sie in der Trilogie: Mens, Notitia, Amor ausgedrückt.

[1] Vgl. meine Schrift Joh. Duns Scotus, S. 351 ff.

[2] Completa ratio imaginis consistit in ipsa substantia animæ et duobus actibus secundum actum intelligendi et volendi. Et etiam potest consistere in ipsa substantia animæ et duobus habitibus correspondentibus ipsis actibus. Et tunc loquendo de actibus naturalibus iste est ordo, quod sicut Pater in divinis habet fecunditatem ad producendum tam Filium quam Spiritum Sanctum, et communicat Filio fecunditatem producendi Spiritum Sanctum, ita ipsa substantia animæ est fecunda et productiva tam actus intelligendi quam volendi, et producit primo actum intelligendi, qui etiam est productivus volendi; et tunc illæ duæ causæ, scil. substantia animæ et actus intelligendi possunt producere actum volendi. Itaque sicut Filius in divinis est tantum ab uno scil. a Patre, et Spiritus Sanctus est a Patre producente et a Filio producto, ita actus intelligendi est a sola substantia animæ et actus volendi est a substantia animæ et ab actu intelligendi producto; et sic imago potest aliquo modo repræsentare distinctas personas et ordinem ad originem earum. 1 dist. 3, qu. 10.

[3] Ad perfectionem imaginis requiritur aliqua distinctio, tamen ad imperfectam imaginem non requiritur; et tunc ipsa substantia animæ propter similitudinem quamvis longinquam, tamen majorem quam sit inter Deum et quamcunque creaturam irrationalem, est aliquo modo imago divinæ essentiæ et etiam aliquo modo personarum, quia quamvis sit distinctio realis inter divinas personas, tamen tanta est identitas inter essentiam et personam, quamvis ibi deficiat aliquis modus identitatis, quanta est inter substantiam animæ et substantiam animæ. Ibid.

[4] Si dicatur, quod sæpe beatus Augustinus expressit imaginem per aliqua distincta, sicut nono de Trinitate per mentem, notitiam et amorem,

Occam's Auffassung der Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele steht in engster Beziehung zu seiner Lehre über Gott selbst. Die Erkenntniß des Wesen Gottes geht ihm auf in der Erkenntniß der Dreipersönlichkeit Gottes, daher er in einem gewissen Sinne zugibt, daß die göttliche Personsdreiheit auf rein natürlichem Wege erkennbar sei,[1] und daß die Philosophen in der That auf die Personen in Gott bezügliche Erkenntnisse hatten,[2] welche so weit reichten, als ihre Erkenntniß der göttlichen Essenz selbst reichte; freilich war aber diese letztere Erkenntniß keine wirkliche Erkenntniß, daher umgekehrt gesagt werden muß, daß unsere Erkenntniß des Wesens Gottes nicht weiter reiche, als unsere Erkenntniß der Personen in Gott, und soweit wir

---

et ideo deinceps per memoriam, intelligentiam et voluntatem: dico quod beatus Augustinus intendebat exprimere imaginem perfectam; tamen ad habendum aliquam conformitatem inter partes imaginis et divinas personas expressit eam per nomina significantia ipsam substantiam animæ, quæ vere prædicantur de ipsa substantia animæ connotando illos actus secundos. Propter quod non erant nomina synonyma. Et ideo nono de Trinitate assignat imaginem per mentem, notitiam et amorem, ubi per mentem intelligit ipsam substantiam animæ connotando verbum quod est actus secundus producibilis ab ipsa substantia animæ; per amorem intelligit ipsam substantiam animæ connotando actum volendi producibilem ab ipsa substantia animæ et verbo producto. Ibid.

[1] Si dicatur, quod posset trinitas personarum cognosci ex puris naturalibus, sicut essentia divina potest cognosci ex puris naturalibus: respondeo, quod de virtute sermonis hoc debet concedi, ex puris naturalibus potest ita bene cognosci trinitas personarum sicut essentia divina. Et ratio est, quia quicquid potest cognosci ex puris naturalibus quantum ad conceptus, quos communiter concludebant de Deo, ita vere competit trinitati personarum sicut essentiæ divinæ. Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota: Essentia divina est, in qua non subjicitur illa essentia, quæ Deus est, sed unus conceptus, qui non est essentia divina nec est Deus. Et ista propositio: Trinitas personarum est, in qua non subjicitur illa trinitas, quæ est in Deo, sed unus conceptus qui non est Deus, non potest esse nota ex puris naturalibus. 1 dist. 1, qu. 5.

[2] Quamcunque cognitionem habuerint philosophi de divina essentia, habuerunt de persona, quia philosophi non habuerunt cognitionem de divina essentia, nisi habendo aliquos conceptus simplices communes Deo et creaturis, vel compositos proprios et negativos vel connotativos proprios; sed omnes tales conceptus, ad quos potuerunt philosophi devenire, æque veraciter competunt cuilibet personæ divinæ sicut Deo vel divinæ essentiæ, et ita in talibus conceptibus non plus cognoscitur divina essentia vel Deus quam divina persona. Ibid.

keine Erkenntniß von letzteren haben, auch keine Erkenntniß des Wesens Gottes haben können.[1] Nur insofern im Begriffe der göttlichen Essenz nicht unmittelbar auch schon der Begriff der Relation enthalten ist, gibt Occam einen Unterschied der natürlichen Erkennbarkeit der Dreipersönlichkeit von jener der göttlichen Essenz zu.[2]

Occam behauptet die reale Identität der Relatio mit der Essenz in Gott, läßt aber beide formaliter von einander unterschieden sein;[3] die Gesetze des richtigen Denkens und Sprechens nöthigen, den göttlichen Vater in diesem Sinne von der göttlichen Essenz zu unterscheiden. Relation und Essenz müssen real identisch sein, weil sonst die drei

---

[1] Non plus cognoscitur divina essentia, quam trinitas personarum. Sicut posito, quod intellectus sit realiter ipsa substantia animæ, nec aliquo modo distinguantur, tunc impossibile est, quod substantia animæ cognoscatur nisi intellectus cognoscatur, quia impossibile est, quod idem de eodem vere affirmetur et vere negetur ab eodem; ergo non potest cognosci substantia animæ nisi eodem modo cognoscatur intellectus. Et tamen multis ista est propositio nota: Substantia animæ est substantia; et hæc ignorata: Intellectus est substantia. Et ratio est, quia nescitur a tali, pro quo supponit iste terminus „intellectus." Ibid.

[2] Quando aliquid non est de intellectu alterius nec idem realiter cum illo, potest ipsum intelligi alio non intellecto. Nunc autem ita est, quod quævis relatio non sit de intellectu divinæ essentiæ, quia non prædicatur formaliter de essentia divina. Est tamen eadem realiter cum essentia divina et ideo non potest intelligi essentia non intellecta persona. Tamen aliquid esse de intellectu alicujus potest dupliciter intelligi, vel quod non potest intelligi nisi illo intellecto, et sic relatio est de intellectu essentiæ et e converso; vel quia est pars vel constituens ipsam, et sic relatio non est de intellectu divinæ essentiæ. Non tamen potest intelligi essentia sine relatione propter identitatem realem inter essentiam et relationem. Similiter dicendum est de essentia et persona. Ibid.

[3] Quandocunque aliqua sunt idem omnibus modis ex natura rei, quicquid competit uni, competit alteri, nisi aliquis modus grammaticalis vel logicalis impediat. Sed posito, quod Pater habeat omnes modos grammaticales et logicales consimiles, quales habet hoc nomen essentia, adhuc hæc est vera: essentia est Filius; et hæc est similiter vera: Pater non est Filius; ergo illud idem negaretur de Patre et affirmaretur de essentia. Nec potest hoc contingere propter aliquam diversitatem modorum loquendi logicalium et grammaticalium; ergo præcise hoc erit ratione alicujus modi nonidentitatis inter illud quod significatur per essentiam et inter illud quod significatur per Patrem. Ergo inter Patrem et essentiam est ex natura rei aliquis modus nonidentitatis. 1 dist. 2, qu. 11.

Perſonen in Gott nicht Einen Gott conſtituiren könnten.[1] Daraus folgt aber weiter, daß die Proprietas oder Relatio ſachlich mit dem Perſonſein identiſch iſt.[2] Die Bezeichnungen: Suppositum, Persona ſind Nomina primæ intentionis, weil ſie nur für beſtimmtes Sachliches, zu deſſen Significirung ſie gebildet worden ſind, ſupponiren können.[3] Dieß ergibt ſich aus den Definitionen der durch beide Bezeichnungen ausgedrückten Concepte. Die Definition des Suppositum lautet: Ens completum,[4] non constituens aliquod unum ens,[5]

---

[1] Si relatio essentia realiter distinguerentur, hæc esset simpliciter falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus. Quia quæro, pro quo stabit ibi Deus? an supponat ibi pro persona, an pro divina essentia, aut pro relatione et proprietate? Non pro persona, quia tunc esset falsa, sicut hæc est falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una persona. Si pro divina essentia, adhuc esset falsa, quia hæc est falsa secundum istam opinionem: Pater est essentia; ergo similiter esset falsa ista: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia. Si supponat pro relatione, patet etiam quod hæc est falsa, quia nulla una proprietas est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ergo omni modo esset hæc falsa: Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, unus Dominus, unus omnipotens, et sic de aliis, cujus oppositum expresse dicit Symbolum Athanasianum. 1 dist. 33.

[2] Patet, quia quando est aliquid realiter omne constituens aliquod constitutum, necessario est realiter illud constitutum; sed ostensum est, quod relatio est realiter divina essentia, et manifestum est quod ipsa est eadem sibi realiter; ergo est realiter ipsa persona constituta, qui omne constituens vel est realiter ipsa essentia divina vel relatio sive proprietas constituta. Ibid.

[3] Nomen, quod non ex ratione institutionis pro talibus supponit sed pro aliquibus aliis, non est nomen secundæ intentionis sed primæ; et ideo talia nomina: suppositum, individuum, singulare, persona, cum quantum est ex ratione institutionis, semper supponunt pro rebus, nec possunt pro aliis supponere, quantum est ex ratione institutionis . . . sunt nomina primæ intentionis, et non secundæ. 1 dist. 33. Die bereits von Scotus abgewieſene Behauptung, daß Persona ein Nomen secundæ intentionis ſei, gehört Heinrich von Gent (Quodlib. 5 et 6) und Ägydius Romanus an.

[4] Per hanc primam particulam excluditur quælibet entitas partialis, sive actualiter componat sive non, quia nihil quod potest esse pars, est ens completum . . . . et ita excluditur anima separata et quælibet forma substantialis et etiam materia. Ibid.

[5] Excluditur divina essentia, quia quamvis sit ens completum, tamen constituit unum ens scil. Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Et propter dem excluditur quælibet relatio et unum constitutum ex essentia et spiratione activa. Ibid.

non natum alicui inhærere,[1] nec ab aliquo alio sustentatum.[2] Die Persona ist zu definiren als Suppositum intellectuale. Das göttliche Suppositum intellectuale ist aus Essenz und Relation constituirt. Da nun weder die Relation noch die Essenz formaliter und primär Suppositum intellectuale ist, so kann der Ausdruck Person nicht mehr und nicht in höherem Grade Essenz oder Relation significiren, als die göttliche Paternität die göttliche Essenz significirt. Daraus folgt, daß trotz der Mehrheit der Personen in Gott der Ausdruck Person nicht ein von den drei Personen abstrahirbares Universale bezeichnet, was schon an sich durch den Begriff Gottes als der Res simplicissima ausgeschlossen ist.[3] Der auf die göttlichen Personen angewendete Begriff des Individuum vagum hat keine Realität;[4] die durch die Mehrheit der göttlichen Personen involvirte Gemeinsamkeit des Personseins ist nicht eine reale Gemeinsamkeit, sondern einfach nur eine Communitas vocis oder Communitas conceptus.[5] Wir haben hiebei im Auge zu behalten, daß die oben

---

[1] Excluditur quodlibet accidens, quia quodlibet accidens, sive inhæreat sive non, natum est inhærere. Ibid.

[2] Excluditur natura assumta a Verbo, quia illa est a Verbo sustentata. Ibid.

[3] Hoc nomen persona non significat aliquod commune, sed significat illa multa, quorum quodlibet est persona, sicut homo non significat aliquod commune omnibus hominibus, sed significat omnes homines. Et si dicatur, saltem ibi est universale, respondeo, quod non, sicut Sancti et philosophi loquuntur, quia non intelligunt aliquod esse universale, nisi quod prædicatur de pluribus, quæ sunt ita distincta realiter, quod nullo modo sunt una res. Sic autem non est de personis in divinis, quia quamvis sint distinctæ res, tamen una simplicissima res est illæ tres. Et ita persona est unum commune tribus personis, non tamen est universale. 1 dist. 25.

[4] Non est aliquid tale individuum vagum; nullum enim singulare vagatur per mundum, nisi Socrates et Plato vel aliquid tale singulare determinatum, quia nihil est a parte rei nisi singulare determinatum, sed in intellectu sunt communia et universalia; et ideo nulla natura realis est communis, nec a parte rei est aliqua natura communis secundum quodcunque esse. Ibid.

[5] Quando quæritur, quali communitate est persona commune tribus personis, dico quod non communitate rei illo modo, quo essentia est communis tribus personis, sed communitate vocis vel conceptus eo modo, quo ens vel unum commune est multis. Verumtamen non est prædicabile in quid de tribus personis, sed prædicatur de eis secundo modo dicendi per se, quamvis conceptus abstrahibilis ab eis ab intelligente distinctas personas

vorgeführte Definition des Suppositum eben nur das Quid nominis definirt, womit uns kein Einblick in das Quid jener Res erschlossen wird, von welcher das Wort Person gebraucht wird, daher uns schon aus diesem Grunde verwehrt sein müßte, den Begriff der Person als einen aus dem erkannten Wesen der drei Personen abgezogenen Allgemeinbegriff zu bezeichnen. Aber der Concept: „göttliche Person" hat auch an sich schon nicht die Qualitäten eines Allgemeinbegriffes als eines von einer Vielheit von Dingen abgezogenen Conceptes, da die Gottheit, obschon in drei distincten Personen existirend, eben nur Una res, und zwar Res una simplicissima ist.

Occam bringt, wie aus dem Gesagten zu entnehmen, seinen Nominalismus auf dem Gebiete der Trinitätslehre in zweifacher Beziehung zur Geltung, sofern er erstlich unsere Erkenntniß der Dreipersönlichkeit als eine bloße Nominalerkenntniß hinstellt, und zweitens, sofern er den auf die göttlichen Personen angewendeten Begriff des Individuum vagum expungirt. Die Ablehnung dieses Begriffes[1] ist gegen Thomas Aquinas gekehrt, das Bestehen auf einer bloßen Nominalkenntniß der göttlichen Dreieinheit gegen Duns Scotus, sofern dieser behauptet hatte, daß sich von den drei göttlichen Personen ein Conceptus communis primæ intentionis abstrahiren lasse, welcher von den göttlichen Personen in quid prädicirbar wäre. Duns Scotus hatte die Möglichkeit eines solchen Conceptes aus dem

---

possit prædicari de eis in quid et per se primo modo; sed talem no habere non possumus Ibid.

[1] Denselben hatte bereits Aureolus an Thomas Aquinas als logisch unzulässig bekämpft: Deficit in eo, quod ait, communitatem personæ esse communitatem individui vagi. Illud enim, quod dividitur per vagum et signatum et simpliciter, non claudit sub sua ratione conditionem individui vagi, quia tunc idem divideretur in se et in opposita sibi; unde quia homo concipitur aliquando simpliciter ut cum definitur in sua communitate, aliquando vage ut cum dicitur quidam homo vel aliquis, aliquando signate ut cum dicitur homo iste vel ille, ideo nullus dicit, quod sit individuum vagum, sed persova accipitur aliquando signate dicendo hanc personam, aliquando vage ut dicendo quamdam vel aliquam personam, aliquando simpliciter ut dicendo personam. Ergo non habet communitatem individui vagi sicut nec homo. 1 dist. 25, art. 2. Wie bereits erwähnt wurde und weiter unten noch ausführlicher besprochen werden wird, nimmt Aureolus die göttliche Person als Perseität in tertio modo dicendi per se; Occam's Abweichung in diesem Punkte von Aureolus ist in der vorausgehenden Anmerkung ersichtlich gemacht.

Unterschiede zwischen göttlicher und geschöpflicher Natur zu erweisen gesucht. Die geschöpfliche Natur ist als Natur nicht schon ein Ultime determinatum, wird hiezu erst durch die Determination zur Singularität; diese Determination ist jedoch nicht eine Determinatio quiditativa, daher auch von den Singularitäten nicht ein Conceptus quiditativus abgezogen werden kann. Die göttliche Natur hingegen ist schon an sich eine determinatissima und singularissima, daher der aus ihren Determinationen abstrahirte Concept quiditativen Inhaltes ist. Occam hält dafür, daß Duns Scotus hiedurch mit anderweitig von ihm Gesagten sich in Widerspruch setze; denn er behaupte anderwärts, daß mehrere von einander unterschiedene Dinge, welche unter einen gemeinsamen univoken Concept fallen, in irgend etwas übereinkommen und in irgend etwas von einander sich unterscheiden müssen, was jedoch auf die unter das Commune univocum: Relation fallende Paternität und Filiation in Gott nicht passe, da unter den gegebenen Bedingungen die Paternität nicht, wie Duns Scotus will, Constitutivum ultimum sein könnte. Somit ist es ihm nicht gelungen, ein den göttlichen Suppositis gemeinsames Prædicabile in quid aufzuweisen;[1] er müßte vielmehr umgekehrt ein solches Prädicabile gegen seine ausdrückliche Annahme auch als etwas aus den singulären Individuirungen einer geschöpflichen Natur Abstrahirbares zulassen,[2] womit aber freilich die scotistische Idee von der das Universale in re determinirenden Häcceität in Brüche geht. Eine Mittel-

[1] Si dicatur, quod in paternitate includitur relatio et etiam aliquid præter relationem, sed illud non est ultimum constitutivum personæ: Contra, quicquid est constitutivum constitutivi, est etiam constitutivum constitutis ergo quicquid est differentiæ, est etiam differentia differentis. Sed illud in paternitate præter relationem est constitutivum paternitatis; ergo est etiam constitutivum Patris. Confirmatur, quia secundum istum ab anima intellectiva non sumitur ultima differentia hominis; ergo a simili a paternitate non accipitur ultima differentia, qua Pater distinquitur a Filio, si ipsa paternitas non se tota distinquitur a filiatione, sed per aliquid sui. 1 dist. 25.

[2] Si ab omni habente unitatem quiditativam potest abstrahi conceptus quiditativus, ergo ab ultimis differentiis potest abstrahi conceptus quiditativus, quia accipio ultimam differentiam generis; et quæro de ea, an habeat unitatem quiditativam, an eam quam vocat hic unitatem individuationis et singularitatis? Si detur primum, habeo propositum. Si detur secundum: Contra, omnis differentia est ejusdem ambitus cum illo quod per ipsam constituitur; ergo differentia ultima generis est ejusdem communitatis cum genere, et per consequens non habet ex se unitatem singularitatis. Ibid.

stellung zwischen Scotus und Occam nimmt Durand ein, wenn er zwischen dem Commune secundum rem und secundum rationem unterscheidend,[1] den Ausdruck Persona als Commune secundum rationem und damit als Universale gelten läßt, dessen Application auf die göttliche Personseinheit aber freilich nur eine rein subjective Bedeutung hat als Zusammenfassung der göttlichen Personsmehrheit in der logischen Begriffseinheit gemäß dem Modus des menschlichen Denkens. Diese Auffassung und Behandlung des Universale wird von Aureolus entschieden zurückgewiesen; da nämlich das Universale für ihn nicht bloß eine rein logische, sondern auch eine metaphysische Bedeutung hat, so kann er, wo es sich um Aussagen über reale Dinge und Verhältnisse handelt, eine Vermengung des logisch Allgemeinen mit dem metaphysischen Universale nicht zugeben, und schließt aus dem Bereiche des letzteren Verschiedenes aus, was Durand unter den Gesichtspunkt des Universale fallen läßt.[2]

Aureolus ist nur freilich auch mit der scotistischen Auffassung des Begriffes der Persona nicht vollkommen einverstanden,[3] obschon er in der Hauptsache, nämlich bezüglich der Abstrahirbarkeit eines Commune von den drei Personen mit Scotus zusammenstimmt. Er kann nur nicht zugeben, daß dieses Commune etwas vom Begriffe des Ens Verschiedenes sein sollte, indem hiedurch eine Zusammengesetztheit der göttlichen Personen involvirt würde, welche auch nicht einmal als

---

[1] Aliquid dicitur commune dupliciter, uno modo secundum rem, quando eadem res secundum esse reale est in pluribus, et hoc modo sola essentia divina est in divinis communis tribus personis . . . et hoc modo persona nec est aliquid commune . . . . Alio modo dicitur aliquid commune secundum rationem eo modo, quo universale est commune ad singularia sub ipso contenta, et hoc modo persona est aliquid commune in divinis, et non solum persona sed relatio; utrumque enim dicitur de pluribus non secundum aliquid unum numero receptum in ipsis, sed sicut universale de sub ipso contentis. Durand. 1 dist. 25, qu. 1.

[2] Non aliter est commune respectu trium personarum, esse suppositum vel personam, quam sit commune Socrati vel Platoni esse primam substantiam vel esse per se tertio modo, vel esse aliquem hominem, de quibus constat, quod non habent rationem universalis. Quantum vero ad id, quod tangit relationem in communi, etiam non est verum, quod ratio universalis possit sibi attribui, nec quod a divinis proprietatibus possit communis conceptus relationis abstrahi, qui habet rationem universalis. Aureol. 1 dist. 19, pars 2, art. 5.

[3] 1 dist. 25, artt. 2 et 3.

eine bloß gedankenhafte zugelassen werden darf. Scotus findet das von den drei Personen zu abstrahirende Commune in der jeder derselben eignenden doppelten Incommunicabilität, welche den Gegensatz bildet zur Communicabilität des Universale rücksichtlich der unter dasselbe fallenden Inferiora und zur Communicabilität der Seinsform. Außer diesen beiden negativen Qualitäten der göttlichen Personen läßt sich nach Scotus noch ein denselben gemeinsames positives Moment abstrahiren, nämlich die gegen den Gegensatz zwischen Absolutum und Relativum indifferente Ratio subsistentiæ in jeder der drei Personen. Gegen dieses positive Moment nun ist die vorerwähnte Erklärung des Aureolus gerichtet, sofern Scotus den durch dasselbe ausgedrückten Conceptus communis für etwas vom Conceptus entis Verschiedenes ansehe.[1] Scotus setze voraus, daß die Personalität dem göttlichen und creatürlichen Sein in univoker Weise zukomme, was mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen der Ratio des göttlichen und creatürlichen Seins schlechthin unvereinbar sei.[2] Dieser Unterschied bringe sich dadurch zum Ausdrucke, daß die creatürliche Person als singuläre Substanz existire, während die Persona divina

---

[1] Ratio personalitatis non est nisi conceptus entis substratus incommunicabilitati seu distinctioni; unde non est aliud concipere personam, nisi concipere ens distinctum, discretum et solitarium, habens perseitatem tertii modi, nec aliqua alia ratio positiva subjicitur incommunicabilitati. Unde nil determinatum positivum est de conceptu ipsius, sed determinatæ negationes clauduntur in ipso concretive, conceptus vero entis formaliter et in recto et per modum substrati negationibus istis. Ita personam esse communem Deo et creaturæ non est aliud quam ens incommunicabile esse commune; et similiter eam esse communem Patri et Filio et Spiritui Sancto est rem incommunicabilem esse communem vel tribus, et non rationem aliquam positivam indeterminatam et contentam sub ente. L. c., art. 3.

[2] Nullum existens in re potest esse commune Deo et creaturæ, alioquin sequeretur, quod eadem ratio realis esset vera causa exemplaris, prout est in Deo et exemplata prout esset in creatura, cum esse, quod est in creatura, sit transcriptum et exemplariter exaratum ab eo, quod est in creatore, et referatur ad illud secundum tertium modum relativorum, qui est modo mensuræ, unde quælibet ratio, quæ in Deo est exemplaris, differt nec est ejusdem rationis cum diminuta ratione, quæ est in creatura ad similitudinem illius rationis exemplaris, sicut nec albedo et species albedinis dicuntur albedo ejusdam rationis. Sed manifestum est secundum sic ponentes, quod ratio personalitatis univoce dicitur de Deo et creatura. Ergo non potest esse realis ratio existens in utraque. 1 dist. 25, art. 2.

als Ens solitarium eine Perseitas tertii modi darstelle; Richard a St. Victore habe den exacten Ausdruck für diesen Unterschied gefunden.[1]

Occam läßt diese Berufung auf Richard nicht gelten, sofern damit gesagt sein wolle, daß Richard eine von der älteren dem Boetius angehörigen Definition verschiedene Begriffsbestimmung der Person aufgestellt habe; Beide kommen darin überein, die Person als Suppositum intellectuale zu bezeichnen.[2] Occam erklärt es demzufolge auch als ungerechtfertiget, wenn Aureolus aus dem in Richard's Definition aufgenommenen Momente der Incommunicabilität seine eigene Auffassung des Begriffes der Persona divina rechtfertigen wolle. „Person" soll außer der positiven Entität nur noch eine doppelte Incommunicabilität besagen. Hienach würde die Materie unter den Begriff der Person fallen, und die Anima separata aus demselben ausgeschlossen sein; die Paternität als solche müßte formaliter Person sein, die Natura assumta in Christus wäre gleichfalls Person. Occam's Polemik gegen Aureolus trifft auch Duns Scotus in den Punkten, in welchen Beide in der Auffassung des Personsbegriffes zusammentreffen; daß Occam nebstdem auch das von Scotus admittirte positive Commune abstrahibile a tribus personis, welches Aureolus zur Wahrung der absoluten Einfachheit der Persona divina in einen anderen metaphysischen Begriff umgesetzt sehen will, überhaupt nicht als metaphysische Realität zulassen wolle, haben wir oben gesehen. Die von Aureolus

---

[1] Dicit Richardus (Trin. IV, c. 8), quod audiens tres personas intelligit tres aliquos discretos et distinctos per se, quorum quilibet sit intellectualis natura, sed quæ una, vel plures ignorat. 1 dist. 25, art. 3.

[2] Boetius sic describit personam: Persona est rationalis naturæ individua substantia, volens intelligere per individuam substantiam suppositum intellectuale, et per rationalem naturam intellectualem; et ideo non intellexit per individuam substantiam tantum substantiam existentem in prædicamento, sed omnem substantiam completam non natam constituere aliquod unum ens, per rationalem creaturam intelligens naturam intellectualem. Definitio autem Richardi est ista, quod persona est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia, intelligens per incommunicabilem existentiam omne illud, quod non communicatur alteri nec sicut pars, nec sicut constitutivum, nec sicut accidens, nec sicut sustentatum (siehe oben S. 256, Anm. 4 u. 5, S. 257, Anm. 1 u. 2), et ita per incommunicabilem existentiam intelligit suppositum; et ideo addendo sibi, quod est intellectualis naturæ, vult habere, quodnatura est suppositum intellectuale. 1 dist. 23, qu. 1.

an Scotus bemängelte Univocität der göttlichen und creatürlichen Personalität hat Occam's Zustimmung, nur daß er den Begriff der Person anders gefaßt haben will.

Bezüglich der Frage, wie und wodurch sich die drei Personen in Gott von einander unterscheiden, bekennt Occam seine Unberathenheit.[1] Einige sagen, daß die Personen sich durch sich selbst unterscheiden; diese Ansicht hält Occam für logisch undenkbar. Die zweite Ansicht lautet, daß die Personen in Gott durch die Relationen begründet und unterschieden werden; einer dritten Ansicht zufolge sollen sie primär durch die absoluten Proprietäten begründet und quasi ex consequenti durch die Relationen unterschieden sein. Die letztere Ansicht würde Occam für die richtige ansehen, wenn sie nicht die Auctorität der Lehrer der Kirche gegen sich hätte, welche für die zweite Ansicht eintreten, so schwer es auch sei, denkbar zu machen, daß die Relation eine Res sei und daß es daneben eine andere von der Essenz verschiedene Res realiter media gebe, welche ohne Vervielfältigung der Essenz sich vervielfältige.[2] Man könne indeß die zweite Ansicht nicht ohne einen erklärenden Beisatz annehmen, welcher durch jene Auctoritäten nicht ausgeschlossen ist,[3] vielmehr die überlieferte Lehrformel vervollständiget und ihren Inhalt denkbar macht; man wird demnach zu sagen haben, daß die göttlichen Personen durch die Relationes constituirt werden und unterschieden seien. Es ist denkbar, daß die göttlichen Personen durch solche Relationen constituirt werden;[4] und durch diese Art der Constituirung ist jene durch absolute Proprietäten über-

---

[1] 1 dist. 26, qu. 1.

[2] Vgl. den von Thomas 1 qu. 40, art. 2 citirten Ausspruch des Boetius: Sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.

[3] Auctoritates Sanctorum videntur expresse ponere relationes in divinis, non tamen, quod aliqui conceptus relativi de personis verificantur, sicut dicimus, quod Socrates est similis, et quod relatio est Pater vel Filius, sed quod est ibi vera paternitas realis et filiatio, et quod sunt duæ res simplices, quarum una non est alia. L. c.

[4] Nulli rei incommunicabili constituenti cum aliqua re per se unum repugnat constituere illud unum in tali esse, quale habet, et distinguere ipsam ab omni illo a quo ipsa distinguitur. Sed paternitas est una res incommunicabilis et distinguitur realiter a persona Filii et Spiritus Sancti et facit vel constituit per si unum cum divina essentia; ergo non repugnat sibi constituere illud unum in esse incommunicabili et distinguere ipsum ab omni alia persona. Ibid.

flüssig gemacht.[1] Die Kritik, welche Occam der Ansicht angedeihen läßt, daß die Relationen als solche die Personsunterschiede in Gott begründen, gilt augenscheinlich der thomistischen Doctrin,[2] welcher er zum Vorwurfe macht, es nicht zur wahrhaften Dreiheit der Personen kommen zu lassen. Duns Scotus wollte diese wahren, indem er die Ansicht vertrat, daß, wenn man von den die Personen constituirenden Relationen abstrahire, noch immerhin die Personen unterscheidbar zurückbleiben können,[3] was Thomas nur in Bezug auf die nicht persönlichen Proprietäten zugeben wollte. Occam vermochte das von Scotus behauptete Zurückbleiben der Personen nicht mit dem Satze zu vereinbaren, daß dieselben deßungeachtet durch die Relationen formaliter sollten constituirt werden können, und schlug deßhalb den oben bezeichneten Ausweg vor.

Occam's Gegensatz zur thomistischen Vermittelung der Personsdreiheit mit der göttlichen Wesenseinheit spricht sich bereits in der Erörterung der Frage aus, ob der Ausdruck Deus bezüglich seines Significationsmodus auf die göttliche Essenz oder auf den suppositalen Charakter des göttlichen Seins zu beziehen sei. Thomas anerkennt die Formel: Deus generat Deum, als sachlich und sprachlich richtig an. Occam macht ihm aber zum Vorwurfe, daß er in dem Lehrstücke, in welchem er sagt, es sei dem Ausdruck Deus eigen, einen suppositalen Charakter haben zu können,[4] doch auch wieder behaupte, daß jener Terminus an sich die göttliche Natur und nur ex adjuncto auch das göttliche Sein als Suppositum und Person significire.[5] Wenn

[1] Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, nec sunt ponenda plura miracula quæ videntur rationi naturali repugnare sine auctoritate Scripturæ vel Sanctorum. Sed ponere talem proprietatem absolutam videtur repugnare rationi naturali nec habetur expresse in Scripturis vel dictis Sanctorum. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 1 qu. 40, art. 2.

[3] Vgl. Scot. Report. 1 dist. 26, qu. 3.

[4] Vgl. Thom. 1 qu. 39, art. 4: Hoc nomen Deus ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen Homo. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur: Deus creat; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est Deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur: Deus generat, vel duabus, ut cum dicitur: Deus spirat; vel tribus, ut cum dicitur: Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria (1 Tim. 1, 17).

[5] Vgl. Thom. l. c.: Quia forma significata per hoc nomen Homo i. e. humanitas realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona,

Heinrich von Gent durch den Terminus Deus primär die göttliche Wesenheit bedeutet werden lasse, so irrt er nur noch weiter als Thomas von der Wahrheit ab, da er die schon durch die Sprache nahegelegte Bedeutung des concreten Terminus: Deus, völlig übersieht.[1] Der Terminus Deus hat eine præcise suppositale Bedeutung, so daß, wenn das suppositale Sein Gottes von der göttlichen Essenz real verschieden wäre, Deus bloß das erstere bedeuten könnte, und nur ex ratione adjuncti auf die Essenz bezogen werden dürfte. Weil jedoch Natur und Suppositum in Gott real identisch sind, so supponirt nach herkömmlichem Sprachgebrauche der kirchlichen Theologie der Ausdruck Deus sowol für die Essenz als auch für das Suppositum in allen jenen Prädicaten, welche der Essenz und dem Suppositum gemeinsam sind; an dieser Sprechweise ist vornehmlich aus Rücksicht auf die Irrgläubigen festzuhalten, welche im entgegengesetzten Falle Einfältigen und Schwachgläubigen eine Mehrheit von Göttern und eine Vielheit der göttlichen Essenzen aufreden zu können in die Lage gesetzt würden. In dem Satze: Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, supponirt der Terminus Deus für die göttliche Essenz; und weil diese die drei Personen ist, darum ist Deus diese drei Personen. Auch Duns Scotus[2] erklärt die göttliche Essenz als das in dem angeführten Satze Significirte; und da die Deitas de se hæc sei, so müsse auch Deus zufolge seiner Deität de se hic sein. Dieser Concept schließe keine Incommunicabilität, somit nicht die Ratio personæ in sich; daher dem Deus ut est Deitate Deus zwar nicht die incommunicablen Attributionen der in der göttlichen Natur existenten Suppositа zuerkannt werden, wol aber solche reale Prädicate zukommen können, welche der in ratione suppositi existirenden Natur, soweit

---

etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. . . . . Sed forma significata per hoc nomen Deus scil. essentia divina est una et communis secundum rem; unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam.

[1] Omnis concretus terminus habet supponere pro illo, in quo forma sua recipitur; sicut patet, quod album non supponit pro albedine sed pro subjecto illius albedinis. Eodem modo, quando sic dicitur: Homo est filius Dei, non supponit pro natura humana, sed pro supposito sustentante naturam humanam. Eodem ergo modo Deus, quantum est ex primo modo significandi, non supponit pro ipsa Deitate sed pro suppositione Deitatis. 1 dist. 4, qu. 1.

[2] Vgl. Scot. 1 dist. 4, qu. 2.

sie hac ratione existirt, nicht zukommen. Der Deus als hic Deus kann Vater, kann Sohn und kann heiliger Geist sein, während der Vater nur Vater, der Sohn nur Sohn u. s. w. sein kann. Duns Scotus nennt jene durch den Concept des Deus ut hic Deus vermittelte Aussage des angeführten Satzes die Prædicatio formalis, welche in seinen ontologisch-metaphysischen Erörterungen eine ganz besondere Stelle einnimmt,[1] und speciell auf dem Gebiete der Gottes- und Trinitätslehre zur Anwendung kommt.[2] Bereits Aureolus hatte in seiner Weise, wie oben in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften sowol, als auch bei Darlegung seiner Trinitätslehre bemerklich gemacht wurde, gegen den scotistischen Begriff der Formalitas reagirt.[3] Auch Occam erklärt sich gegen denselben. Sehe man von Personalität und Relation in Gott ab, so bleibe einzig die göttliche Essenz übrig, in welcher nichts sich findet, was ex parte rei auf irgend eine Weise formaliter unterschieden wäre. Demzufolge kann Deus nicht für hic Deus supponiren, sofern dieser formaliter weder Vater, noch Sohn, noch Geist sein soll; er kann nur für die göttliche Essenz oder für eine attributale absolute Perfection supponiren;[4] somit kann der oben angeführte Satz nur besagen, daß die göttliche Essenz Vater, Sohn

[1] Vgl. Report. 1 dist. 12, qu. 8, n. 3 et 4: Forma specifica in individuo, quæ logice loquendo dicitur differentia specifica, realiter vero dicitur forma specifica, potest comparari ad superius et ad inferius. Comparata ad superius non semper oportet, quod sit alia a re in genere . . . tamen semper non est idem formaliter, quia alias idem bis diceretur in definitione . . . sed proprietas individui nunquam est res alia a forma specifica, tamen semper est non idem formaliter, licet aliquid possit continere unitive utrumque . . . . Formalitas specifica contrahit esse quiditativum simpliciter perfectum, sed formalitas individui contrahit quiditatem ad aliquid extra quiditatem, quia omnino alterius generis.

[2] Vgl. Scot. Op. Oxon. 1 dist. 8, qu. 1: Sunt quatuor gradus distinctionum non fabricati ab intellectu sive ab anima. Prima est essentialis . . . quando quiditas cum sua existentia est distincta ab alia quiditate cum sua existentia. Secunda est realis . . . ut inter Patrem et Filium . . . est inter rem et rem. Tertia est formalis, et ista est inter quiditatem et quiditatem . . . . Quarta est quiditatis et modi intrinseci, sicut inter quiditatem hominis et ejus finitatem.

[3] Über die auf diesen Begriff bezügliche Literatur des scholastischen Mittelalters vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, S. 288 ff; IV, S. 195 f., 269 f.

[4] Ita est impossibile, quod de eodem omnibus modis verificentur contradictoria intentionalia sicut realia; ergo sicut de eodem non potest verificari, quod essentia divina communicat et non communicat, ita non potest esse

und heiliger Geist sei. Wenn in dem Satze: Deus est deitate Deus, das Subject Deus für etwas Absolutes und nicht für ein Suppositum supponirt, so bedeutet Deus deitate Deus nicht Mehreres als der Satz: Deitas est deitate deitas; supponirt das Subject Deus für die Person, dann ist Deus deitate Deus, weil der Vater deitate Deus ist. Denn der Vater ist, wie Augustinus bemerkt, durch seine Deität nicht Vater, sondern Deus.

Auf ähnliche Art setzt sich Occam mit Thomas und Duns Scotus auseinander bezüglich des Satzes: Essentia divina nec generat nec generatur. Thomas beweist diesen Satz daraus, daß Generare und Generari den Suppositis angehören, und als Propria personarum sich gegenübertreten, deren Unterschiede und Gegensätze nicht die Essenz als solche betreffen können. Occam erklärt diese Begründung für nicht stichhältig, weil, wenn sie richtig wäre, der Satz nicht wahr sein könnte: Essentia est paternitas.[1] Duns Scotus erhärtet den angeführten negativen Satz aus der Unmöglichkeit seines Wahrseins per se primo modo, welches doch nothwendig gefordert wäre, wenn wie im gegebenen Falle das Subject des Satzes ein Abstractum ultima abstractione ist und das Prädicat seiner Natur nach nur formaliter vom Subjecte ausgesagt werden kann. Der Terminus Essenz sei als Abstraction der Quidität vom Suppositum der propria natura ein ultime abstractum, über welches hinaus innerhalb der Substanz-

---

possibile, quod pro eodem omnibus modis idem terminus supponat et non supponat, vel quod non supponat pro eo primo et quod quod supponat pro eo primo. Ergo sic hic Deus et essentia divina sunt idem formaliter omnibus modis ex natura rei; si terminus supponat pro hoc Deo, supponet et pro essentia. 1 dist. 4, qu. 2.

[1] Sed quæ est ratio — fragt Occam — quare non dici potest quod essentia generat, sicut conceditur, quod essentia est Pater, essentia est paternitas? Respondeo, quod aliqua sunt prædicata, quæ de nullo possunt prædicari nisi de illo, de quo prime et immediate prædicantur vel saltem non de aliquo nisi per aliquid intrinsecum sibi .... Aliqua prædicata prædicantur de aliquo mediante sibi extrinseco.... Multa prædicata, quæ prædicantur primo de natura assumta, prædicantur de Verbo assumente, et aliqua quæ prædicantur de illa natura, non prædicantur de Verbo. Nunc autem sive ex proprietate istorum prædicatorum, sive ex usu loquentium ista prædicata non possunt in divinis de aliquo prædicari, nisi de quo primo et immediate prædicantur. Et quia non prædicantur primo et immediate nisi de supposito, ideo de solo supposito et non de essentia prædicantur; et ideo hæc non est vera: Essentia generat, nec: Essentia generatur. 1 dist. 5, qu. 1.

kategorie keine weitere Abstraction möglich ist. Das Prädicat aber müsse, wenn nicht eine Prædicatio per identitatem statthat, formaliter vom Subject ausgesagt werden als ein Adjectitium, als dessen sprachlicher Ausdruck nicht bloß Adjectiva, sondern auch Verba und Participia dienen. Ein solches Adjectitium ist nun das zur göttlichen Essenz in's Verhältniß gesetzte Generare und Generari, welches aber nicht per se primo modo sich von der Essenz prädiciren läßt, daher die Prädication nicht wahr sein kann und eine negative Fassung des Satzes geboten ist. Dagegen argumentirt nun Occam: Duns Scotus gestehe die Richtigkeit des Satzes zu: Essentia divina communicatur Filio; in diesem Satze kommt aber ein Verbum vor, welches sich nur formaliter prädiciren läßt, ohne daß eine Prædicatio per se primo modo vorhanden wäre. Der Satz: Homo est albus musicus, enthält ein Prädicat, welches sich nur formaliter von seinem Subjecte aussagen läßt, und nicht per se primo modo prädicirt werden kann; der Satz ist aber richtig, trotzdem daß das Subject Homo von den accidentalen Qualitäten, die durch das Prädicat ausgesagt sind, eben so sehr abgezogen ist, als die göttliche Essenz von den im Generare, Spirare u. s. w. gegebenen Prädicatsaussagen. Der Grund, weßhalb das Generare und Generari von der Essenz nicht ausgesagt werden kann, liegt nicht darin, daß es nicht per se primo modo ausgesagt werden kann, sondern vielmehr darin, daß die Essenz nicht für die Person oder das Suppositum supponiren kann. Es ist ferner unwahr, daß innerhalb der Substanzkategorie keine andere Abstraction als jene von Suppositis propriæ naturæ statthabe; Scotus selbst gibt das Gegentheil zu, wenn er den Satz: Filius Dei est homo, als richtig erkennt. Denn in diesem Satze wird das substanzielle Sein Homo vom Suppositum einer anderen Natur prädicirt, somit gleichsam von diesem abgezogen, freilich nicht als Abstractum, sondern als ein Concretum. Man hat also den Satz: Divina essentia nec generat nec generatur, in anderer Weise zu begründen. Wäre der Satz wahr: die göttliche Essenz generire und werde generirt, so müßte sie von demjenigen, was sie generirt oder wodurch sie generirt wird, wahrhaft unterschieden sein;[1] da nun dieß nicht der Fall ist, so ist eo ipso

[1] Ideo essentia non potest generare vel generari, quia non potest distingui a quocunque supposito in divinis. Et ita abstractio non est causa, quare tales non conceduntur, quia abstractio nihil facit nisi quod abstractum non potest pro illo supponere a quo abstrahitur; nec quia prædicatum non

das Gegentheil des Satzes erwiesen, und seine Umwandlung in ein negatives Urtheil als gerechtfertiget erhärtet. Kommt es vor, daß altchristliche Wahrheitszeugen oder spätere Lehrer das Generare und Generari von der göttlichen Essenz prädicirten, so wurden sie von dem Motiv geleitet, zu verhüten, daß die göttliche Essenz von etwas in Gott real unterschieden gedacht würde, während umgekehrt, sobald dieß als unzuläßig erkannt wird, der negativ lautende Satz in sein Recht tritt.

Theilweise gegen Thomas,[1] speciell aber gegen Baconthorp scheint sich Occam wenden zu wollen, wenn er zu erweisen sucht, daß weder die göttliche Essenz noch die Relation Terminus formalis der Generation sein könne. Nach Baconthorp[2] kann es gar nicht in Frage stehen, daß Essenz und Relation unter Einem genommen Terminus formalis der Generation seien; man könne nur fragen, welche von beiden, sofern man sie auseinanderhält, Terminus prior oder Terminus posterior sei; und da sei, sofern überhaupt das in Bezug auf die creatürliche Generation statthabende Ordnungsverhältniß beider Termini auf das göttliche Zeugen angewendet werden wolle, von Seite der Conditio naturæ die Essenz, von Seite der Conditio actus die Relation als Terminus prior anzusehen. Nach Occam kann nur die Person selbst als Terminus formalis der Production bezeichnet werden, nicht aber die Essenz, weil diese, das Esse im Sohne einfach durch Production habend, dem Begriffe des Terminus formalis nicht entspricht,[3] und auch nicht die Relation, weil Ein und Dasselbe nicht Terminus sui ipsius sein kann, wie die Relation als Terminus formalis der Production sein müßte, da sie realiter und formaliter Production ist. Die Person kann Terminus formalis der Production

potest prædicari nisi formaliter, cum tale prædicatum possit prædicari, non tamen primo modo, nec quia tunc sequeretur quod prædicatio esset per se primo modo; sed quia ista prædicata non possunt prædicari in divinis nisi de illis, de quibus primo et immediate prædicantur, et hoc quia illa primo modo distinguuntur et sola illa. Ibid.

[1] Vgl. Thom. 1 dist. 5, qu. 3: In divinis terminus generationis (quamvis ibi non sit actio vel mutatio) potest accipi dupliciter: scil. ipsum generatum, et hoc est Filius; vel essentia accepta a Filio per generationem.

[2] 1 dist. 5, art. 5, §§ 1 et 2. Siehe oben S. 227 ff.

[3] Aliud est communicari per productionem aliquam, et aliud est esse terminum formalem illius productionis; patet quia spiratio activa communicatur Filio per generationem ... et tamen non est terminus formalis istius productionis. 1 dist. 5, qu. 3.

sein, weil sie das Esse schlechthin durch Production hat, und doch nicht formaliter die Production selbst ist.

Occam verwirft jede speculative Ableitung der Dreieinheit, und wendet sich speciell gegen die Unterscheidung einer doppelten unterschiedlichen Emanation, deren eine die productive Natur Gottes, die andere den productiven Willen Gottes zum Principe haben soll. Es läßt sich, eine immanente Productivität Gottes zugegeben, nicht evident machen, daß es mehr als Eine Production in Gott gebe,[1] oder sofern es mehr als eine gebe, die Zahl derselben auf zwei beschränkt sei; er läßt ferner gleichmäßig die Hervorbringung des Sohnes und des heiligen Geistes durch den göttlichen Willen als Productionsprincip vermittelt werden, womit übrigens der Unterschied im Productionsmodus beider göttlicher Personen nicht bei Seite gesetzt, sondern einfach gesagt werden soll, daß die Acte des göttlichen Selbsterkennens und Selbstliebens gleichmäßig die Form eines natürlichen und naturnothwendigen Wollens an sich tragen.[2] Occam's Polemik gegen die speculative Ableitung der zweiten und dritten Person in Gott ist abermals speciell gegen Thomas[3] gerichtet. Thomas geht von dem Gedanken aus, daß die göttliche Essenz Princip aller göttlichen Acte sei, obschon sie als Essenz nicht Princip jenes Actus sei, welcher Thätigsein ist, sondern desjenigen, welcher Esse ist. Da aber der menschliche Gedanke in der göttlichen Essenz verschiedene Attribute zu unterscheiden hat, so wird der göttliche Act je nach seiner Beschaffenheit auf dieses oder jenes Attribut bezogen, so das Intelligere auf die Essenz als Intellect, und die contingenten Res volitæ auf die productive Essenz als Wille. Dagegen bemerkt nun Occam, daß, da in Gott Essenz und Esse in jeder Weise coincidiren, die Essenz nicht Princip des Esse sein könne;[4]

---

[1] 1 dist. 10, qu. 1.

[2] Non video, quin libertas, quæ non excludit necessitatem, ita possit competere intellectui respectu saltem alicujus actus intelligendi, sicut voluntati respectu actus necessario eliciti; et ideo non video, quod Deus magis libere diligat essentiam, quam intelligat essentiam suam. 1 dist. 10, qu. 2.

[3] Unter Berücksichtigung der Ausführungen in Thom. 1 dist. 6, art. 3 und 1 dist. 10, art. 1.

[4] Si dicatur, quod differunt ratione: Contra hoc . . . quia sic nulla res differt ab aliquo reali; ergo differentia rationis quæcunque non facit, quod essentia, quæ est infinita in perfectione, sit principium esse quod est infinitum. Præterea, quando aliqua dicuntur sola ratione et nullo modo ex parte rei, nec quæcunque distinctio ex parte rei illis correspondet, non est plus

er erklärt ferner die Behauptung, daß die Attribute der göttlichen Essenz trotz ihrer sachlichen Identität dem Begriffe nach unterschieden seien, für denkwidrig,[1] daher dann auch nicht gesagt werden könne, daß die Beziehung eines bestimmten Actes zur Essenz durch dieses oder jenes Attribut derselben vermittelt sei. Der Behauptung, das Intelligere gehe von der göttlichen Essenz aus, sofern diese Intellect sei, stellt Occam den Satz gegenüber, daß das Intelligere die göttliche Essenz selbst in aller Weise ex natura rei sei, so daß das Intelligere aus der Essenz eben so wenig, als umgekehrt diese aus dem Intelligere abgeleitet werden könne.[2] Wenn ferner Thomas daran geht, die Zweiheit der Emanationen in der göttlichen Essenz aus dem Unterschiede der causativen Thätigkeit der Natur und des Willens zu begründen, so ist dieß abermals falsch. Er sagt, dieser Unterschied sei darin begründet, daß die causative Thätigkeit der Natur ad unum determinirt sei, nicht so der Wille. Soll damit gesagt sein, daß die Natur nur Eines, der Wille aber Mehreres wirken könne, so wird dieß durch die Verschiedenartigkeit der natürlichen Wirkungen der Sonne widerlegt; während umgekehrt der Wille, wenn er nur auf eine Art des Wirkens beschränkt wäre, zufolge dessen, daß er diese eine ihm mögliche Art des Wirkens auch unterlassen kann, hinlänglich von der Natur in deren causativer Thätigkeit unterschieden wäre. Die Behauptung, der Wille sei im Unterschiede von der Natur zu Mehrerem vermögend, kann sich entweder auf die Mehrheit der Volitionen oder der auf die

---

unum principium alterius quam e converso, quia ista principiatio in uno respectu alterius ex nullo in re exurgere potest, nec ex ipsis . . . Nullo igitur modo essentia divina est principium esse, quod est realiter ipse Deus 1 dist. 6, qu. 1.

[1] Impossibile est quod aliqua, quæ sunt unum, distinguantur ratione. Et si proterviatur, quod ex hoc ipso, quod conceditur, quod aliqua sunt unum realiter, sequatur, quod aliquo modo distinguuntur, et non realiter, ergo ratione . . . . ista protervia nihil valet, quia quando dicitur, quod aliqua sunt unum realiter, non debet intelligi, quod illa propositio sit unus actus exercitatus, quia tunc esset propositio simpliciter falsa, quia nulla sunt unum realiter. Ista universalis patet inductive, quibuscunque demonstratis, quia ista non sunt unum realiter. Ibid.

[2] Si dicatur, quod intelligere est actus secundus, ergo saltem secundum nostrum modum intelligendi est ab essentia tanquam ab actu primo: dico, quod intelligere divinum non est actus secundus plus quam essentia divina, et ideo non est ab essentia divina, nisi secundum modum intelligendi falsum, quia attribuit rei illud quod repugnat. Ibid.

Volition folgenden Acte beziehen. Soll die erstere Annahme gelten, so muß erinnert werden, daß nach thomistischer Anschauung der Wille in den Volitionen nur passiv, nicht activ sich verhalte; die Natur ist jedoch passiv zu Vielem und Verschiedenem befähiget, würde also nach dieser Seite von dem Willen in Bezug auf die demselben mögliche Vielheit und Verschiedenheit seiner Volitionen nicht unterschieden sein. Die zweite vorerwähnte Annahme kann nicht Platz greifen, weil der Wille nur durch Vermittelung der Volition äußere Acte setzt. Wollte man sagen, daß nicht die Volition, sondern einzig nur die Voluntas selbst das Elicitionsprincip der äußeren Acte sei, so wäre zu erwidern, daß die Volition unlängbar ein Primum in genere causæ sei;[1] würde dieß nicht zugestanden, und eben in thomistischer Weise jenes Primum in den Intellect selbst zurückverlegt, so wäre damit erwiesen, daß der Intellect nicht als Intellect, sondern als Indifferens primum, somit als Wille, productiv wäre. Und damit sieht sich Occam bei dem von ihm selbst aufgestellten Satze vom göttlichen Willen als Producenten der zweiten und dritten göttlichen Person angelangt, den er weiter noch dadurch erhärtet, daß der göttliche Wille den heiligen Geist nothwendig hervorbringt, woraus Occam folgert, daß er auch den Sohn hervorbringen kann, weil zufolge der Nothwendigkeit des ad intra productiven göttlichen Willens der Grund wegfällt, aus welchem ihn Thomas als ein von der göttlichen Natur zu unterscheidendes besonderes Productionsprincip neben der göttlichen Natur festhalten wollte. Was Thomas[2] zur Erhärtung des Zusammenhanges der Abbildung des Vaters im Sohne mit der specifischen Productionsweise der vom Willen zu unterscheidenden Natur sagt, ist theils falsch, theils nicht zur Sache gehörig. Daß es der Natur specifisch eigen sei, Wirkungen zu setzen, welche der Form des Wirkenden sich verähnlichen, ist nicht zu erweisen; denn die

---

[1] Omne absolutum necessairo secundum cursum naturæ præsuppositum effectui est causa illius in aliquo genere causæ: sed ista volitio necessario præsupponitur effectui secundum cursum naturæ, ergo est causa in aliquo genere. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 1 dist. 6, art. 3: Quia de ratione generationis est ut producatur genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quæ est ex similibus similia procreans, ideo dicitur, quod Pater natura genuit filium.

Assimilationen in genere[1] oder in specie[2] sind keine Assimilationen der bezeichneten Art, und diejenigen, die es wirklich sind, kommen auch durch das Wirken des Willens zu Stande.[3]

Wenn Scotus an Thomas bemängelt, daß derselbe die göttliche Essenz zum Principium quo der Generation mache, so gibt Occam[4] seinerseits zu, daß die göttliche Essenz insgemein in der Production der göttlichen Personen dasjenige sei, quo agitur, zeiht aber Thomas des Widerspruches mit sich selbst, da er anderweitig behauptet, daß die Personsproprietät realiter die göttliche Essenz selbst, und sohin die Paternität das Principium des Generationsactes sei. Wenn er weiter bemerkt, daß das Elicitivprincip der Generation die Paternität und die Essenz in sich schließe, so ist damit die Person als Elicitivprincip erklärt, weil nur diese Beides in sich schließt. Nach Occam hingegen ist nur die Essenz oder etwas gleich der Essenz Absolutes zur activen und passiven Generation und Spiration erforderlich; jenes Absolute ist die Ratio eliciendi istas productiones activas et passivas, und fällt mit der Essenz zusammen.[5] Die reale Identität der Essenz mit dem Productum schließt die Möglichkeit aus, die Essenz selbst zum Generans zu machen, womit der Einwand entfällt, daß die Essenz, wenn Principium elicitivum, auch als Generans gedacht werden müßte. Sofern das vorerwähnte Absolutum connotativ etwas Notionelles bedeutet, könnte in einem gewissen Sinne unter den nöthigen Restrictionen zugegeben werden, daß Intellect und Wille

[1] Substantia est causa accidentis et similiter secundum eum e converso accidens est causa substantiæ, non tamen causa accidentalis sed per se causa per illam propositionem: Omne absolutum necessario præsuppositivum effectui est per se causa illius in aliquo genere. Ibid.

[2] Sol agit naturaliter multos effectus, qui non habent formam ejusdem rationis cum forma solis. 1 dist. 6; qu. 1.

[3] Effectus assimilatur formæ per quam voluntas agit, sicut formæ agentis naturalis; quia certum est quod tam forma quam voluntas agit, quamvis effectus est ens reale et per se in aliquo, generatione saltem, quantum ad multos effectus. Hoc etiam patet 7 Metaph., ubi probat Philosophus, quod in generatione artis est productio aliquo modo univoca. Ibid.

[4] 1 dist. 7, qu. 1.

[5] Essentia . . . non obstante identitate reali inter essentiam et istas productiones tamen propter distinctionem realem istarum productionum inter se constituit cum ipsis supposita distincta realiter; et ideo unum illorum erit producens et aliud productum; absolutum tamen est ratio eliciendi, quia nihil est ibi nisi absolutum præter istas productiones. Ibid.

die Elicitivprincipien der Production der zweiten und dritten Person in der Gottheit seien.[1] — Daß der göttliche Vater dem Sohne nicht die Potestas generandi mittheilen könne, läßt sich nur auf Grund der heiligen Schrift erweisen;[2] daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, steht einzig durch kirchliche Entscheidung fest,[3] obschon den Griechen gegenüber sich geltend machen ließe, daß in der heiligen Schrift keine einzige Stelle sich finde, welche den Ausgang des Geistes vom Sohne in Abrede stellte.

Das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend, schließt sich Aureolus[4] der Polemik des Duns Scotus gegen die Annahme einer Relatio realis Gottes zur Creatur an,[5] bemängelt jedoch an Duns Scotus, daß sich derselbe auf eine Demonstratio quia beschränke, und selbst diese nur unvollkommen liefere, da seine Beweisführung für das Nichtvorhandensein einer Relatio realis nur unter der Voraussetzung giltig

[1] Hoc modo intellectus connotat ipsam generationem et voluntas ipsam spirationem. Tunc quando dicitur, quod Filius procedit per modum intellectus et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, vel intellectus est principium producendi Verbum et voluntas est principium producendi Spriritum Sanctum, vel Pater producit Filium per intellectum et Spiritum Sanctum per voluntatem, ita quod semper in hujusmodi et in talibus consimilibus, quæ simpliciter sunt æquipollentes, si bene intelligantur prædicata attribui intellectui et voluntati tanquam principio elicitivo, tunc dico quod est ex usu loquentium: cum dicitur „intellectus est principium producendi verbum," ista potest distingui, quamvis fors non de virtute sermonis, eo quod potest implicari perseitas aliqua vel nulla; si nulla, tunc debet concedi, quod intellectus est principium producendi et Verbum et Spiritum Sanctum, et similiter voluntas .... Si autem implicetur aliqua perseitas, ita tamen quod sit conditio totius propositionis, tunc vel implicatur perseitas primo modo dicendi per se, vel secundo modo. Si primo modo, tunc est hæc falsa: „Intellectus est principium producendi Spiritum Sanctum," et hæc est vera: „Intellectus est principium producendi Verbum;" et e converso est de voluntate ... Si autem implicetur perseitas secundo modo, sic potest aliquo modo negari et concedi sicut prius, quia hæc non est proprie per se secundo modo: „Principium productivum Verbi est principium productivum Spiritus Sancti;" nec est hæc proprie per se secundo modo: „Principium productivum Verbi est productivum Spiritus Sancti vel Verbi." Et ita omnia talia negantur ab istis terminis scil. intellectu et voluntate; posset tamen concedi extensive loquendo de essentia. 1 dist. 7, qu. 2.

[2] 1 dist. 7, qu. 3.

[3] 1 dist. 11, qu. 1.

[4] 1 dist. 30, ps. 2, artt. 1 ff.

[5] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 372 ff.

sei, daß die Relationes reales der Dinge unabhängig vom Denken des Intellectes existiren; denn nur unter dieser Voraussetzung, die jedoch irrig ist, ließe sich erweisen, daß die Annahme einer Relatio realis der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens widerstreite.[1] Nicht von der absoluten Einfachheit Gottes, innerhalb welcher ja Scotus selbst bestimmte formale Unterschiede gedankenhafter Art zuläßt, sondern von der jede bloße Potenzialität ausschließenden absoluten Actualität des göttlichen Seins ist beim Erweise des Nichtvorhandenseins einer realen Beziehung Gottes zu den Creaturen auszugehen; denn die absolute Actualität des göttlichen Seins ist es, welche durch die Annahme einer solchen realen Beziehung Gottes zu etwas außer ihm geschädiget würde.[2] Die denkbaren Beziehungen Gottes nach Außen sind jene der Ungleichheit, Unähnlichkeit, Herrschaft, Schöpferkraft. Keine derselben läßt sich als reale Beziehung denken; die beiden ersteren nicht, weil die göttliche Unendlichkeit nicht gestattet, die in Bezug auf endliche Dinge möglichen Prüfungen betreffs des Gleich- oder Ungleichseins, Ähnlich- oder Unähnlichseins auch bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und den endlichen Dingen in Anwendung zu bringen;[3]

---

[1] Supposito, sicut et verum est, quod omnis relatio, quæcunque nominetur realis, quæ est reducta ad actum per animam apprehendentem, non repugnabit divinæ simplicitati, quia relatio realis ponatur in Deo, nisi forte simplicitati rationis, quam tamen sic ponentes non concederent esse in Deo, in quo sunt plura distincta formaliter secundum eos, quod aliquid dependens ab intellectu attribuatur Deo in ordine ad creaturam. L. c., art. 1.

[2] Constat quod Deus non est propinqua potentia tanquam susceptibile proprium respectu relationum, tum quia Deus non est aliquid in potentia quod reducatur in actum .... tum quia aliquid incompletum esset in Deo exspectans perfici et compleri per actum intellectus verbi .... tum quia esset subjectum proprietatum coaccidentalium, sicut qualitas similitudinis et quantitas æqualitatis, tum quia relationes hujusmodi se haberent ad Deitatem per modum actus proprii et facerent compositionem, saltem secundum rationem. Ibid.

[3] Aequalitas et inæqualitas sunt idem, quod mensuratio et incommensuratio; nunc autem nulla dicuntur commensurari, nisi prius in se quodlidet mensuretur, nec etiam incommensurari, nisi quia eorum mensurationes non sunt eadem. Cum ergo natura divina nullo intellectu metiri possit nec claudatur sub aliqua mensura ratione suæ illimitationis, manifeste concluditur, quod relatio inæqualitatis est cujusdam commensurationis nec aspicit Deum tanquam proprium susceptivum .... Similiter etiam circa dissimilitudinem potest considerari .... non enim potest consurgere differ-

das Herrschaftsverhältniß nicht, weil das Herrschenkönnen nicht ein Herrschenmüssen involvirt, während umgekehrt der Beherrschte gehorchen muß; Ähnliches gilt von der göttlichen Schöpferkraft. Gott ist nicht real auf die Geschöpfe bezogen, vielmehr umgekehrt diese auf ihn, freilich nicht ohne entsprechende gegensätzliche Beziehung von Seite Gottes, die darin besteht, Terminus der Relationen der verschiedenen Creaturen zu Gott zu sein. Dieses Terminationsverhältniß Gottes ist aber ein rein gedankenhaftes, und auch die reale Bezogenheit der Creaturen auf Gott als ihren Terminus ist nicht ohne begleitende gedankenhafte Beziehung derselben denkbar.[1] Diese in Gott vorhandene gedankenhafte Beziehung vervielfältiget sich nach der Zahl der realen Beziehungen der Creaturen auf Gott als ihren Terminus, und muß als eine numerisch vervielfachte gedacht werden, weil sie sonst in eine nothwendige Beziehung der göttlichen Wesenheit auf sich selbst umschlagen würde, was mit der Idee des vollkommensten Seins Gottes als Actus purus confligiren würde. Die göttlichen Respectus, welche jenen realen Beziehungen der Creaturen auf Gott als Terminus entsprechen, sind nicht principiirende Respectus, sondern etwas den principiirenden Thätigkeiten Gottes Nachfolgendes; es kann überhaupt keine principiirenden Relationes rationis in Gott geben, die den gegebenen realen Beziehungen der Creaturen nachfolgenden Relationes rationis sind zufolge der absoluten Simplicität des göttlichen Wesens die einzigen, deren Möglichkeit in Gott zugelassen werden kann. Duns Scotus will sie nicht zulassen, und erklärt sie für eben so überflüssig,

---

mitas judicii inter aliqua, nisi quatenus illa prius secundum se sunt judicata; Deitas autem concipitur a nobis sub ratione cujusdam infiniti et excedentis omne judicium. Ibid.

[1] Nulla relatio in re est circumscripto omni actu intellectus. Ibi enim est realis relatio, ubi est cooposita relatio, quæ quidem de necessitate consurgit in termino. Si enim relatio sit in re, necesse est, quod cooposita relatio sit in re; aut si illa sit in anima, et ista; alioquin si illa essent in re, et ista in anima, sequeretur, quod illa corrumperetur, dum anima cessaret apprehendere istam et deprehenderet res extra a re existente in anima, quod est absonum dicere. Sed manifestum est, quod relatio cooposita scientiæ, quæ consistit in scibili, est in sola apprehensione et non in re, et hoc expresse dicit Philosophus 5 Metaph., similiter et Commentator ibidem: „Relatio termini, quæ est in Deo respectu creaturarum, est in sola apprehensione." Ergo relatio scientiæ et creaturarum ad Deum non est in re sine apprehensione. L. c., art. 2.

als unmöglich; für unmöglich, weil sie als etwas dem Sein der Dinge Nachfolgendes zeitlichen Ursprunges wären, für überflüssig, weil auch ohne sie die realen Beziehungen der Dinge auf Gott vorhanden wären. Aber durch letzteres Argument ist nur so viel besagt, daß jene Relationes nicht etwas Principiirendes sein können; daraus folgt aber keineswegs, daß sie nicht zusammt den geschaffenen Dingen von Gott seit ewig gedacht sein könnten. Wenn Scotus weiter einwendet, daß ein Relatives nicht durch sich selbst, sondern nur durch ein Absolutes die Relation seines Correlativs terminiren könne, so ist zu erinnern, daß das Terminum esse etwas vom Terminus quod und vom Terminus quo zu Unterscheidendes sei;[1] das Terminum esse kann nicht dasselbe sein wie Deus ohne alle Relation, auch nicht Deus unter Hinzutritt der Relation der Creatur zu ihm, ist also nur als dasjenige denkbar, wonach sich Gott zu jener Relation der Creatur verhält.

Die Lehre des Aureolus von den denkhaften Relationen Gottes zu den geschaffenen Dingen hängt auf's Engste mit seiner Anschauung von der göttlichen Idee zusammen, welche jene von Scotus als überflüssig und unmöglich bezeichneten Relationes rationis zu etwas Denknothwendigem macht. Idee oder Urbild bedeutet nach Aureolus[2] nichts Anderes als die simplex ratio Deitatis selbst, daher es an sich genommen nur eine einzige Idee gibt, nämlich jene des an sich völlig indeterminirten Seins, obschon diese mit Rücksicht auf die Vielheit und Verschiedenheit der Nachbildungen des über alle Determinationen hinausgestellten Einen urbildlichen göttlichen Seins eine Vielfältigkeit von Determinationen connotirt, welche sofort auch im göttlichen Denken apprehendirt und somit zum Objecte jener vorerwähnten göttlichen Relationes rationis werden. Duns Scotus könne der denknothwendigen Anerkennung dieser nur dadurch entgehen, daß er eine ursprüngliche Vielheit der Ideen annimmt, welche ihm nichts

[1] V. g. respectum scientiæ terminat scibile, ita quod id, quod hujusmodi respectum terminat, est lapis vel rosa vel aliqua alia res; id vero, a quo terminat, est propria quiditas seu formalis ratio subjectiva in scientia; esse quoque terminum est quoddam esse relativum, multiplicatum quidem secundum numerum relationum, quæ terminantur ad ipsum. Secundum hoc ergo terminatur relatio ad aliquid absolutum tanquam ad id, quod terminat vel quo terminat terminus, non tamen sic terminatur, quin esse terminum sit formaliter relativum. Ibid.

[2] 1 dist. 36, pars 2, art. 1.

Anderes sind, als die dem göttlichen Intellecte in dessen denkhafter Thätigkeit sich präsentirenden geschöpflichen Dinge; er sieht nicht, daß hiemit die Dinge zu etwas für den göttlichen Intellect Gegebenem gemacht werden, und demzufolge jene Abhängigkeit Gottes von den Dingen, auf welche die Anerkennung der göttlichen Relationes rationis nach Scotus hinführen soll, eben nur seine eigene Ansicht charakterisirt. Die göttlichen Relationes rationis sind die denknothwendigen göttlichen Apprehensionen jenes Formaliter relatum esse, welches sich an die als Mittleres zwischen die göttliche Absolutheit und das thatsächliche Vorhandensein der Dinge gestellten Ideen anschließt. Die Deitas als solche ist das Absolute; die Idee connotirt die Dinge außer Gott, ohne selbst formaliter die göttliche Relation zu denselben auszudrücken;[1] somit ist diese ein denknothwendig nachfolgendes Drittes.

Wie Aureolus, bemängelt auch Baconthorp die Polemik des Duns Scotus gegen die Annahme einer Relatio realis Gottes zur Creatur, aber von ganz anderen Seiten her und in ganz anderer Weise als Aureolus, da er für die von Scotus und Aureolus bekämpfte Relatio realis einsteht. Gegenüber der oben angeführten Bemerkung des Aureolus, daß das Herrschaftsverhältniß kein Herrschenmüssen involvire, beruft sich Baconthorp auf den aristotelischen Satz,[2] daß dasjenige, welchem nach Hinwegnahme seiner Annexa noch immer das Ad aliud se habere als Esse verbleibt, ein Relativum secundum esse sei.[3]

---

[1] Nomen ideæ vel exemplaris non est quidem simpliciter absolutum, quia exemplar dicitur alicujus exemplar, et idea alicujus idea, quod non competit absolutis, nec tamen est formaliter relativum, quia esse ideam vel exemplar non est aliud quam esse id, quod aliquid aliud imitatur, non imitatur autem relationem, sed rationem aliquam absolutam, propter quod idea non potest esse relatio secundum suum formale. Ibid.

[2] Vgl. Aristot. Categ., p. 7a, lin. 31 ff.: ἐὰν μέν τι οἰκείως ἀποδεδομένον, ᾖ πρὸς ὃ λέγεται, πάντων περιαιρουμένων τῶν ἄλλων ὅσα συμβεβηκότα ἐστί, καταλειπομένου δὲ μόνου τούτου, πρὸς ὃ ἀπεδόθη, ἀεὶ πρὸς αὐτὸ ῥηθήσεται, οἷον ὁ δοῦλος κ. τ. λ.

[3] Quodsi a domino auferatur, quod regit obligatus subdito in promissione ejus, et quod agens in agendo indiget passo, sic quod sine eo non possit consequi finem suum, his et aliis imperfectionibus circumscriptis adhuc remanet in domino coercitiva potentia respectu servi et in Deo agente remanet causalis sine omni indigentia passi, nec per connexionem cum eo assequitur finem suum, imo ipsemet est finis. Remanentibus autem auctoritate coercitiva respectu servi et causalitate respectu produci remanet esse ad aliud. Ergo etc. 1 dist. 29, qu. 1, art. 3, § 5.

Dieß gelte, wie vom Herrn im Verhältniß zum Knechte, so auch vom Schöpfer im Verhältniß zum Geschaffenen. Gegen Aureolus und Scotus zugleich wendet sich Baconthorp, wenn er zu zeigen sucht, daß Gott auch als Actus purus in ein reales Verhältniß zur Welt gestellt sein könne; Gott und Welt bilden zusammen ein Ganzes als Universum; als solches werden sie von Aristoteles und Averroes gefaßt, welche demzufolge ein bestimmtes Ordnungsverhältniß zwischen Gott und Welt als Theilen des Universums statuiren; sie sehen die himmlischen Intelligenzen als Actus puros an, daher nicht zu zweifeln ist, daß in ihrem Sinne das Verhältniß Gottes zur Welt ebenso wie jenes der Intelligenzen zu den ihnen untergeordneten Theilen des Universums, somit als reales Verhältniß zu fassen sei. Duns Scotus sage wol ganz richtig, daß Gott die Beziehung des Geschaffenen zu sich nach seinem Esse absolutum terminire; nur folgt daraus nicht, daß das Verhältniß Gottes zur Creatur keine Relatio realis sein könne, weil es sonst der Lehre des Aristoteles zuwider gar keine Relatio mutua geben könne. Denn nach Duns Scotus hat jedes Relativum einen entgegengesetzten Terminus insofern zum Terminus, als dieser nicht ein Relativum, sondern ein Absolutum ist. Das Richtige hingegen ist, daß alle auf einander bezogenen Relativa sich wechselseitig insofern, als sie Relativa sind, conterminiren.[1] Duns Scotus hält dieß aus einem logischen Grunde für unmöglich; ein Relativum werde durch das andere definirt, sofern es als Constitutivmoment in die Definition des anderen Relativum aufgenommen werde; dieß lasse sich aber nicht bewerkstelligen, wenn die Relativa als Relativa solche constitutive Momente darbieten sollen, weil da Alles sich im Kreise herumtreibe, indem wechselseitig das Eine durch das Andere, z. B. der Vater durch den Sohn, der Sohn durch den Vater, definirt werde. Nach Baconthorp sind Circulationes in definitionibus nicht schlechthin unzulässig. Sie sind unzulässig als Circulationes inter definitionem et definitum, z. B. Homo est animal rationale, Animal rationale est homo. Sie sind ferner unzulässig in jener Form, welcher gemäß jedes der beiden Definienda wechselseitig in die Definition des

[1] Eo modo maxime exigunt se et consequuntur aliqua, quomodo sunt convertibilia; sed relativa secundum quod hujusmodi sunt convertibilia . . . Relativa enim dicuntur ad convertentiam, et posita se ponunt, peremta se perimunt, et sunt simul natura et intellectu, et qui definite cognoscit unum, definite cognoscit et reliquum. 1 dist. 29, qu. 1, art. 3, § 3.

anderen als Pars essentialis der Definition sollte aufgenommen werden, so daß die Quidität des Vaters durch den Sohn, jene des Sohnes durch den Vater erklärt würde. Sie sind aber zulässig in jener Form, welcher gemäß das eine der beiden Definienda in der Definition des anderen als Additament erscheint, wie das Subject in der Definition der Passio, die Passio in der Definition des Subjectes. Und in solcher Weise wird ein Relativum durch sein Correlativum definirt, und vice versa.[1]

Obschon ein reales Verhältniß Gottes zur Welt philosophisch ganz wol begründet ist, so ließe sich doch fragen — fährt Baconthorp weiter — ob der Anerkennung desselben nicht theologische Gründe entgegenstehen. Denn obschon Erschaffung und Beherrschung der Creaturen an sich eine Bekundung der göttlichen Vollkommenheit ist, so scheint doch das als Relatio realis gefaßte Hinsehen Gottes auf die Elendigkeit des creatürlichen Daseins einen Gottes unwürdigen Stand der Unvollkommenheit zu involviren; und aus diesem Gesichtspunkte möchte sich Manchem die Ansicht des Aureolus, daß Gott einfach Terminus der realen Bezogenheiten der Creaturen auf ihn sei, als die einzig zulässige empfehlen.[2] Baconthorp findet die Antwort auf dieses Bedenken in seiner Ansicht vom Sein der Creaturen als einem Theilhaben an jenem Esse, welches Gott seiner Wesenheit nach ist.

---

[1] Dico quod unum determinat dependentiam alterius extrinsece per additamentum. Et sic non est inconveniens, quod unum ponatur in diffinitione alterius per circulationem. Et quando probatur, quod non, quia quod ponitur in diffinitione, debet esse prius et notius: Dico, quod quando aliqua diffiniuntur quiditative et per principia essentialia, est verum, quod definitio procedit ex prioribus et notioribus naturæ; quando vero diffinitur per additamentum, non procedit diffinitio ex prioribus et notioribus naturæ, sed ex prioribus nobis. Et quia in talibus prioribus et notioribus nobis quandoque est circulatio, ut puta sicut universaliter cognoscimus passionem per subjectum, quandoque cognoscimus subjectum per passionem, ut hominem per risum, ideo in talibus diffinitionibus, quæ procedunt ex notioribus nobis, et quæ fiunt per additamentum, est circulatio. Ibid.

[2] Dices, quod æque dicit ignobilitatem terminare relationem creaturæ, sicut referri ad ipsam. Dico, quod non; quia referri realiter aliquid ponit in relato, scil. relationem qua refertur, sed terminare relationem alterius ad ipsum nihil ponit in eo, illud autem, quod nihil ponit in alio, in eo non ponit imperfectionem. Sic igitur ad hanc regulam, scil. quod referri ad creaturam dicit imperfectionem, oportet theologos ire, qui hoc a Deo negant. 1 dist. 30, art. 4.

Obschon jede Creatur in Bezug auf die enge Begränztheit ihres Seins im Verhältniß zu Gott als Miseria erscheint, so repräsentirt doch ihre Entität als solche eine gewisse Perfection und Nobilität, deren Respicirung durch Gott keine Imperfection Gottes involvirt, da sie einfach nur besagt, daß Gott im Verhältniß zum Sein der Creaturen den höchsten Vollkommenheitsgrad des Seins darstelle. Gegen den weiteren Einwand, daß die in der philosophischen Auffassung als natürliches Verhältniß erscheinende Beziehung Gottes zur Welt vom theologischen Standpunkte als ein durch den göttlichen Willen causirtes erkannt werde, recurrirt Baconthorp darauf, daß der Wille zu schaffen, seit ewig in actualer Realität in Gott vorhanden war, und auf diese actuale Realität des seit ewig vorhandenen göttlichen Willens auch ein reales Verhältniß Gottes zur Creatur gegründet gedacht werden kann. Die Behauptung des Aureolus, daß ein auf den Willen gegründetes Verhältniß, wie das Herrschaftsverhältniß, weil auf den Intellect und nicht auf die Natur der Dinge gestützt, kein reales Verhältniß sein könne, wird von Baconthorp einer ausführlichen Widerlegung unterzogen.[1]

Im Zusammenhange seiner Lehre von der realen Bezogenheit Gottes auf die Creaturen hält Baconthorp gegen Aureolus an einer

---

[1] Posset dici, quod dominium quoddam est naturale, sicut dicit Philosophus, quia quidam vigent intellectu et quidam e contra, et dicit quod, qui vigent intellectu, naturaliter sunt domini aliorum . . . Secundo posset dici, quod in dominio, quod est per electionem, duo concurrunt, unum quod est in natura rei, scil. quod talis electus habet potentiam coercitivam respectu subditorum . . . Tertio etiam posset dici, quod cum voluntas sit quædam res in natura, et etiam actus voluntatis . . . et posset probari, quod eadem ratione possunt relationes reales fundari inter voluntatem et suum actum, sicut inter intellectum et ejus actum. Sed Philosophus 5 Metaph. non plus negaret quin intellectus dicat relationem realem ad suum actum, quam color ad colorem productum. Unde dicit cap.: Ad aliquid (i. e. Metaph. IV, c. 15), quod relativa secundum potentiam, ut calefactivum ad calefactibile, et omne, activum ad passivum. Et idem diceret de actu. Actus enim intellectus, cum sit finis et terminus, sicut ipsum productum (9 Metaph., t. c. 16, i. e. Metaph. VIII, p. 1050a, lin. 17 ff.), et productum dicitur relative realiter ad producentem, sequitur quod est relatio realis actus etiam intelligendi, ut vult Philosophus 5 Metaph., t. c. 20 (i. e. Metaph. IV, c. 15) est mensuratum respectu sui scibilis, et ibidem vult, quod tale mensuratum, quod est scire vel scientia, realiter refertur ad scibile. 1 dist. 28, qu. 1, art. 2, § 5. (Ebendaselbst die Widerlegung der übrigen, von Aureolus gegen die Zulässigkeit einer Relatio realis vorgebrachten Argumente.)

ursprünglichen Vielheit der göttlichen Ideen fest, da außerdem ein distinctes göttliches Erkennen der Dinge sich nicht denkbar machen lasse,[1] und bemängelt daher auch die Polemik des Aureolus gegen Duns Scotus, sofern diese der von Scotus angenommenen Vielheit der Ideen gilt, als ob daraus eine Termination des göttlichen Denkens durch die gottgedachten Weltdinge sich ergäbe.[2] Auch mißverstehe Aureolus den Scotus, welcher, wenn er von einer Termination des göttlichen Denkens durch die Weltdinge spreche, nur so viel sagen wolle, daß Gott nicht beim Denken seines eigenen Wesens stehen bleibe, sondern vom Gedanken seiner selbst zu jenem der Creaturen fortschreite, so daß sein Denken im Gedanken dieser seinen Abschluß oder Terminus habe. Freilich unterliegt diese Ansicht selbst auch einer Beanstandung, sofern Scotus unter Terminus einen definitiven Abschluß des göttlichen Denkens versteht, welcher den Rückgang auf das primäre Object des göttlichen Denkens ausschließt; Scotus fehlte somit darin, daß er den Ausdruck Terminus hier in eigentlichem Sinne nahm, statt ihn uneigentlich und metaphorisch zu verstehen. Er verwickelte sich überdieß in den auffälligsten Widerspruch mit sich selbst, sofern er ausdrücklich hervorhebt, daß die Weltdinge kein nothwendiges Denkobject des göttlichen Intellectes seien, während Gott, sofern er sich nicht selbst dächte, ein denkhaftes Wesen gar nicht sein könne. Das Richtige ist, daß Gott, indem er sich selbst denkt und erkennt, consecutiv auch schon die Creaturen denkt und erkennt, gleichviel ob diese seien oder nicht seien, weil er sie eben nicht aus ihnen als etwas für ihn Gegebenem, sondern infolge der Erkenntniß seiner eigenen Wesenheit denkt und erkennt. Gott erkennt sich nämlich nothwendig als die Causa perfectionalis alles dessen, was außer ihm ist und sein kann; mit dieser Selbsterkenntniß Gottes ist von selbst die distincte Erkenntniß alles dessen, was außer Gott ist oder sein kann, gegeben. Baconthorp bezeichnet diese seine Ansicht als jene des heiligen Thomas[3] und Augustinus,[4] und sucht sie zugleich als die von Averroes im Gegensatz zu Themistius festgehaltene zu erhärten.[5] Mit Aureolus erklärt sich Baconthorp darin einverstanden, daß Gott keine terminative

[1] 1 dist. 39, art. 1, § 4.
[2] 1 dist. 35, art. 3, § 3.
[3] Vgl. Thom. Gent. I, c. 50.
[4] Vgl. Aug. LXXXIII QQ., qu. 46.
[5] 1 dist. 39, art. 1.

Erkenntniß der Weltdinge zugeschrieben werden könne; die von Aureolus hieraus gezogene Folgerung aber, daß die göttliche Erkenntniß der Weltdinge bloß eine denominative sein könne ohne irgend dieselben erreichenden Actus apprehensivus, wird von Baconthorp als ein großer Irrthum bezeichnet. Unter der denominativen Kenntniß Gottes von den Weltdingen versteht Aureolus jene, welche für Gott damit gegeben ist, daß er, welcher eminenter die gesammte Entität der Dinge ist, sich selbst erkennt; er habe infolge dessen die Erkenntniß aller Dinge, ohne daß dieselben sich ihm real oder auch nur intentionell präsentiren, und erkenne sie weit vollkommener, als sie sich ihm durch eine derartige Präsentation kenntlich zu machen vermöchten. Aus dem Gesagten würde jedoch nach Baconthorp nur folgen, daß Gott selbst dann, wenn die Dinge bereits förmlich vorhanden sind, keine apprehensive Erkenntniß von denselben haben könnte; sollte er sie dennoch haben, so wäre er erst nachträglich zu einer Erkenntniß gelangt, die er nicht von Ewigkeit her hatte. Daraus ergibt sich unausweislich, daß alle Dinge von Ewigkeit her schon ein Esse cognitum formaliter im göttlichen Intellecte gehabt haben müssen, und es ist von Seite des Aureolus pures Mißverständniß, wenn er für seine entgegengesetzte Ansicht auf Averroes sich stützen zu können vermeint.[1] Baconthorp verwahrt sich schließlich nur noch dagegen, daß die apprehensive göttliche Erkenntniß der Dinge eine reale Vielheit der göttlichen Erkenntnisse involvire, obschon er sich die Schwierigkeiten nicht verhehlt,[2] welche in dem Bemühen, die Vielheit der göttlichen Erkenntnisse als eine bloße Vielheit secundum rationem zu fassen, sich ergeben, daher er denn auch auf eine definitive Lösung dieses Problems verzichtet.

Nach Durand's Dafürhalten kann die Frage, ob Gott, der die Dinge aus seiner eigenen Wesenheit erkennt, dieselben sub una ratione oder

---

[1] Illud quod infert imperfectionem in cognitione nostra et ignorantiam, periculum est ponere in Deo, imo est contra Sanctos et philosophos. Quia etiam Commentator per totum Commentum 51 libri 12 Metaph. arguit Deum non acquirere scientiam ab extra sicut noster intellectus, quia non vult concedere, quod imperfectio, quæ inest cognitioni nostræ, sit in Deo. Et ibidem 37 non vult concedere, quod Deus non ignoret ea, quæ sunt hic, sed dicit, quod est inconveniens; igitur cognitio respectu creaturarum non est solum ponenda in Deo eminens et æquipollens, sed formalis in esse cognito. L. c., § 7.

[2] L. c., § 9.

sub pluribus rationibus erkenne, gar nicht Platz greifen, da er die Dinge nicht formaliter, sondern als Effectivursache derselben nur virtualiter in sich enthält.[1] Gott erkennt alle Dinge aus seiner eigenen Wesenheit, heißt sonach nur soviel, Gott weiß zufolge seiner Selbst erkenntniß, was er Alles aus sich selbst hervorzubringen im Stande ist. Daraus ergibt sich dann weiter auch schon von selbst, daß von einer realen Bezogenheit Gottes auf die Dinge außer ihm keine Rede sein könne, sondern nur von realen Denominationen Gottes in Bezug auf die mit seiner Schöpferthätigkeit gegebenen oder durch sie veranlaßten Actionen als Schöpfer, Erhalter und Leiter der Dinge.[2]

Occam löst die Frage, ob das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen eine Relatio realis sei oder nicht, ganz in nominalistischem Sinne.[3] Sollte unter Relatio realis eine vom Fundamente der Relation unterschiedene Res gemeint sein, so wäre zu sagen, daß es eine Relatio realis überhaupt gar nicht gebe. Weder Aristoteles noch Averroes wissen etwas um eine in diesem Sinne verstandene Relatio realis;[4] nach Aristoteles wächst bei zwei zu einander in's Verhältniß gestellten Dingen dem einen durch eine im anderen vor sich gehende Änderung bloß eine Denominatio extrinseca zu.[5] Man kann übrigens

[1] Ratio secundum quam essentia divina est repræsentativa rerum, est respectiva, quia omnis repræsentatio per intellectum cognitivum est propter habitudinem unius ad alterum; sed perfectiones divinæ exclusa causalitate non habent aliquem respectum ad creaturas; ergo secundum eas essentia divina non repræsentat creaturas, sed solum quia est causa potens omnia producere. 1 dist. 35, qu. 2, n. 16.

[2] Cum creatura sit a Deo sicut a causa producente et conservante et regente, Deus potest denominari non solum secundum ea, quæ competunt ei absolute, sed secundum ea, quæ competunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura est ex tempore, ideo talis denominatio competit Deo ex tempore, ut cum dicitur creator vel creans, quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia præest creaturæ et illa subest; et istæ denominationes respectivæ sunt quædam reales appellationes sumtæ ex pluribus rebus, sed non sunt reales respectus existentes in Deo, et prædictæ denominationes respectivæ magis videntur pertinere ad prædicamentum actionis quam relationis. 1 dist. 30, qu. 3, n. 12.

[3] 1 dist. 30, qu. 5.

[4] 1 dist. 30, qu. 3.

[5] Hoc patet per Philosophum 3 Physic. per hoc, quod habet pro inconvenienti, quod omne movens movetur, et loquitur ibi de motu secundum quod est communis ad motum proprie dictum et ad simplicem mutationem; sed si essent tales relationes, sicut aliqui ponunt, sequeretur quod omne

das Verhältniß Gottes zu den Weltdingen eine Relatio realis nennen, sofern damit gesagt werden soll, daß es ein unabhängig von unserem Denken in re bestehendes Verhältniß sei.[1] Es ist einfach eine für den geschaffenen Intellect bestehende Thatsache; ist doch auch für den göttlichen Intellect die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit und der Creaturen etwas simultan Gegebenes, so daß der Selbsterkenntniß Gottes keine Prioritas originis im Verhältniß zu seiner Erkenntniß der Creaturen zuerkannt werden kann.[2] Damit entfallen von selbst auch alle auf die vorausgesetzte Priorität der göttlichen Selbsterkenntniß gestützten Fragen und speculativen Theoreme über die Beschaffenheit des Verhältnisses Gottes zu den Weltdingen; das Bedürfniß einer Vermittelung des Selbstgedankens Gottes mit dem göttlichen Weltgedanken ist für Occam einfach nicht vorhanden.[3]

Der göttliche Weltgedanke schließt die Bezugnahme auf das contingente Geschehen in der Welt in sich, welches, soweit es nicht aus den Gesetzen der natürlichen Ordnung sich erklärt, sondern im arbiträren Verhalten der intelligenten Geschöpfe gegründet ist, eine genauere Auseinandersetzung der Lehre vom göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen nothwendig macht. Dem Aureolus liegen zwei einander widerstreitende Auffassungen der Beschaffenheit des göttlichen

---

movens moveretur, quia vere reciperet in se aliquam veram rem, quam prius nonhabuit . . . Similiter secundum principia Philosophi intelligentiæ separatæ non sunt in potentia ad aliquam aliam rem: sed si vere reciperent tales relationes ad mobilia, quæ movent, essent vere in potentia ad tales res. L. c.

[1] Sicut similitudo dicitur realis relatio propter hoc, quod unum album ex natura rei est simile alteri albo, et ad hoc quod unum sit simile alteri non plus facit intellectus, quam facit ad hoc, quod Socrates sit albus vel Plato sit albus, ita in proposito intellectus creatus nihil facit ad hoc, quod Deus sit creans; imo potest realiter Deus creare lapidem, si intellectus non sit. Ideo potest illa relatio aliquo modo dici realis. 1 dist. 30, qu. 5.

[2] Si dicatur, quod tunc creatura intelligeretur antequam Filius produceretur, et ita creatura esset ante Filium secundum aliquid esse: dico quod nec ante nec postquam Filius producitur, intelligitur creatura, sed simul intelligitur creatura et Filius producitur. 1 dist. 35, qu. 3.

[3] Si dicatur, quod creatura non intelligatur, nisi virtute essentiæ: Dico, quod si intelligatur, quod quocunque modo intelligatur prius divina essentia, et quod virtute illius intellectionis postea intelligatur creatura, non est verum. Si tamen intelligatur, quod intellectus divinus nihil recipiendo verum a creatura, et ita non virtute creaturæ intelligat creaturam, sic est concedendum, et sic loquendo nihil est ad propositum. Ibid.

Vorherwissens vor, deren eine Thomas, die andere Duns Scotus zum Urheber hat. Nach Thomas ist das göttliche Vorherwissen trotz der Contingenz seines Inhaltes etwas an sich schlechthin Nothwendiges, somit Necessitirendes; Scotus läßt das göttliche Vorherwissen erst durch den vorausbestimmenden göttlichen Willen den Charakter des Nothwendigen erlangen. Aureolus läugnet nicht die absolute Nothwendigkeit des göttlichen Wissens, wol aber, daß das Vorauswissen eines contingenten Geschehens den Charakter einer Scienz habe; daher der Satz: Deus scit, Antichristum venturum esse, falsch ist.[1] Das zufällige Künftige ist vor seiner Actuirung etwas Indeterminirtes und als solches kein Scibile. Damit soll nicht gesagt werden, daß Gott keine determinirte Kenntniß der Actualität des Contingenten habe; er hat sie aber zufolge dessen, daß es für ihn kein Künftiges gibt. Damit wird sie dem von Scotus behaupteten Charakter der Contingenz enthoben; die göttliche Präscienz ist nichts Anderes als die göttliche Essenz selbst, da nach Augustin's Worte[2] Esse und Sapere bei Gott dasselbe sind. Man kann auch nicht sagen, daß der mit der göttlichen Essenz coincidirenden göttlichen Präscienz zufolge der in ihr gegebenen Connotation der Creaturen der Charakter der Contingenz zukomme; denn diese Connotation ist rein denominativer Art,[3] schließt somit die Creaturen als Apprehensionsobjecte aus. Da ferner die Deitas mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher sie Alles urbildet, auch Alles als eine mit ihrer Selbstkenntniß gegebene Connotation involvirt, so

[1] Omne tale exprimens futuritionem est notitia exspectativa; unde propositio illa non est scibilis aliqua scientia: „Antichristus erit," quia non est vera vel falsa. 1 dist. 39, art. 1. — Quæstio de præscientia, de qua dicit Boëtius 5. de Consolatione, quod est vetus et antiqua querela, quæ a Tullio circa divinationem vehementer est agitata, mihique ipsi res diu multumque quæsita, nec ab ullo hactenus satis diligenter ac firmiter expedita . . . non aliter solvi potest nisi dicendo, quod præscientia non dat propositioni de futuro contingenti, quod sit determinate vera; et ita solvitur de facili omnis ratio, per quam infertur eventus immutabilis futurorum. 1 dist. 39, art. 3.

[2] Aug. Trin. VII, c. 4.

[3] Potest intelligi istud connotatum vel per modum termini, in quem transeat actio, et sic non ponitur præscientia connotare futura; aut intelligitur per modum termini denominativi tantum, quia intellecta Deitate omnis creatura æquipollenter dicitur intellecta, et sic ea necessitate, qua Deitas est similitudo subsistens omnium, necessarium est quod omnia dicantur denominative intellecta, ipsa existente intuita, et ita denominatio seu connotatio contingentiam non inducet. 1 dist. 39, art. 1. Siehe S. 283.

kann selbstverständlich auch von einer Bedingtheit der Präscienz durch den göttlichen Willen keine Rede sein; denn die Essenz geht ihrem Begriffe nach dem Willen voraus. Die von Scotus im Gegensatze zu Thomas vorgenommene Auseinanderhaltung zwischen Immutabilität und Nothwendigkeit ist logisch nicht haltbar; das Unabänderliche fällt seinem Begriffe nach mit demjenigen zusammen, was nicht anders sein oder sich nicht anders verhalten kann.[1] Ebensowenig läßt sich die Meinung Jener festhalten, welche zwar die göttliche Präscienz an sich für etwas Immutables und Nothwendiges halten, aber ihren Transitus über das Object des Vorherwissens für etwas Contingentes ansehen. Das Transire super objectum liegt im Begriffe des Scire, und muß daher gleich dem Scire selbst ein Necessarium sein. Die Contingenz des zeitlichen Geschehens ist einfach als eine Thatsache hinzunehmen, und vom Gedanken einer Ableitung derselben aus etwas, was uns bekannter wäre als sie selbst, abzustehen.[2] Es ist demzufolge eben so verfehlt, wenn Thomas die Contingenz des zeitlichen Geschehens aus der Beschaffenheit der Causæ secundæ ableiten will, als wenn sie Duns Scotus auf den göttlichen Willen zurückführen will. Gegen Thomas ist zu bemerken, daß dieselben Dinge gleich sehr im Verhältniß zum göttlichen Vorherwissen wie zu ihren Secundärursachen contingent oder nothwendig sind, je nachdem sie noch nicht geschehen oder bereits geschehen sind. Gegen Duns Scotus ist zu erinnern, daß die Contingenz nicht aus einem Actus intrinsecus, der im göttlichen Willen existirt, abgeleitet werden könne, weil Gott seiner Natur nach an allem Möglichen gleich sehr Antheil haben muß, somit das wirklich eintretende Contingente nicht durch ein größeres Gefallen bevorzugen kann, weil dasselbe sonst etwas nothwendig von ihm Gewolltes wäre. Das Contingente kann bei Gott nicht im Willen, sondern nur in der

[1] Idem est de immutabili sicut de necessario. Non enim Socratem currere est quoddam immutabile simpliciter, sicut nec necessarium est; et tamen necessarium et immutabile cum ista determinatione. Simultas enim contradictoriorum est impossibilis, et non simultas est quoddam necessarium, sicut et immutabile. Unde decepti sunt sic dicentes, quod putaverunt incommutabile ex suppositione non esse necessarium ex suppositione, et assignaverunt diversitatem inter necessarium absolute et incommunicabile ex suppositione, non attendentes, quod incommunicabile simpliciter idem sit quod necessarium simpliciter, et incommutabile ex suppositione idem quod necessarium ex suppositione. Ibid.

[2] 1 dist. 39, art. 2.

Thätigkeit gesucht werden.[1] Die Indeterminirtheit der göttlichen Seligkeit ist gewissermaßen das Correlat der Indetermination des noch nicht eingetretenen zeitlich contingenten Geschehens, welches, wie schon gesagt, wegen seiner Indetermination kein Gegenstand einer determinirenden, d. i. sein Geschehen mit Nothwendigkeit herbeiführenden Scienz sein kann. Hätte man dieß je erkannt, so würde man die Frage über die Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit dem contingenten Charakter des zeitlichen Geschehens als ein müßiges Gedankenproblem von der Hand gewiesen haben.[2] Auch hier ist es wieder die absolute Simplicität des göttlichen Wesens, auf welche Aureolus zur endgiltigen Abthuung der nun einmal zum stehenden theologischen Problem gewordenen Frage recurriren zu müssen glaubt.[3]

Baconthorp[4] ist mit der von Aureolus versuchten Lösung nicht einverstanden, und läßt auch die Berufung desselben auf die Auctorität des Boetius nicht gelten. Wenn dieser in seinen Erklärungen zu Arist. Periherm. sagt: Qui dicit: „Hoc erit" mendax est, so handelt es sich um die Art und Weise, wie das „Hoc erit" verstanden werden soll. Wenn es so verstanden würde: Hoc fore est verum, so wäre es allerdings bestimmt falsch; versteht man es aber, wie es in der That zu verstehen ist, nämlich Hoc esse erit verum, so ist ein Satz,

---

[1] Operatio Dei, per quam attingit creaturas, est omnino contingens, quia non est aliquid in Deo, per quod determinetur ad operandum vel non operandum, sed est in potestate sua utrumque, quod operatur aut non operatur, absque hoc quod intrinsece determinet se, quia nulla talis intrinseca determinatio est possibilis, quin esset necessaria. Ibid.

[2] Ex inopia eloquii humani, quod exprimere non potest nisi per præpositionem alicujus temporis præsentis, præteriti vel futuri, quod capit, vel ex conditione intellectus nostri, qui semper est cum continuo et tempore, ut dicit Philosophus 3. Anim., oritur perplexitas istius quæstionis.

[3] Cogitemus ergo, quod divina scientia adeo simplex est, quod non distenditur pro tempore ut sit exspectativa futuri aut memorativa præteriti aut intuitiva præsentis, sed omnino abstrahat ab his, tunc manifeste apparebit, quod non infert suum cognitum nec ut futurum, nec ut præsens nec ut præteritum; unde nullo modo potest aliqua consequentia cogitari intra scientiam Dei et eventum futuri; nec etiam potest dici, quod Deus sciat, quid erit futurum in posterius, quia tunc respiceret illud ut distans; nec etiam quod sciat, quid actu est, quia tunc respiceret ut præsens; propter quod dictum est, quod hujusmodi propositiones sunt falsæ secundum proprietatem sui significati. Ibid.

[4] 1 dist. 40, art. 1.

der an sich zwar weder wahr noch falsch ist, wol aber wahr werden, oder statt dessen nachträglich sich auch als falsch erweisen kann. Da er nicht ungeeignet ist, sich als wahr zu erweisen, so kann er nicht als Beleg für die Undenkbarkeit eines Vorherwissens contingenter zukünftiger Dinge dienen. Er spricht seiner Natur nach etwas Contingentes aus, was möglicher Weise sich seiner Zeit als wahr erweist; es wird sich als wahr erweisen, wenn es als etwas künftig Seiendes von Gott gedacht ist: Deus scit hoc fore, ergo erit. Etwas Necessitirendes kann im göttlichen Vorherwissen nicht liegen, weil Gott das contingente Künftige als ein Contingentes voraussieht; das göttliche Vorauswissen der Sünde des Menschen schließt das Vorauswissen der Freiwilligkeit des menschlichen Sündigens, somit die Affirmation der von Gott nicht beeinträchtigten Contingenz der menschlichen Handlungen in sich.[1] In der Verwerfung der thomistischen und scotistischen Auffassung des göttlichen Vorherwissens ist Baconthorp mit Aureolus einig; seine selbsteigene Auffassung desselben aber bringt es mit sich, daß er den Act der göttlichen Prädestination und Reprobation entschieden mehr durch die Rücksicht Gottes auf das menschliche Verhalten bedingt sein läßt als Aureolus. Aureolus läßt die Vorherbestimmung zur Seligkeit einzig durch die göttliche Voraussicht, daß dem Wirken der Gnade von Seite des Menschen kein Hinderniß sich entgegenstellen werde, bedingt sein, und findet die Absolutheit des göttlichen Willensbeschlusses dadurch beinträchtiget, daß der vorausgesehene gottwolgefällige Gebrauch des menschlichen Willens auf den göttlichen Willensbeschluß Einfluß nehmen soll;[2] Baconthorp seinerseits glaubt den Schwierigkeiten, welche das theologische Problem der göttlichen Vorherbestimmung darbietet, nur dadurch entgehen zu können, daß er die Vorherbestimmung zur ewigen Glorie von der göttlichen Voraussicht des beharrlichen guten Willensgebrauches des Menschen abhängig macht.[3] Er

[1] 1 dist. 40, art. 3.

[2] Vgl. Aureol. 1 dist. 41, art. 1: Tale quid oportet assignari pro causa prædestinationis, quod non sit effectus præveniens ex ipsa prædestinatione et eam sequens; sed constat, quod nil aliud potest poni subterfugiens causalitatem gratiæ et prædestinationis, nisi quod dictum est (scil. abesse obicem gratiæ); omne enim positivum, utpote bonus usus liberi arbitrii aut quæcunque dispositio ad gratiam est a Deo, unde ex puris naturalibus non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis tanquam ex nobis.

[3] Alia est via, quæ magis videtur concordare justitiæ Dei, si quis eam posset sustinere, videlicet quod Deus hunc prædestinavit, quia prævidet eum

besorgt allerdings auf Widerspruch zu stoßen, glaubt jedoch in der heiligen Schrift und in gewissen Aussprüchen des heiligen Augustinus ausreichende Anhaltspunkte für seine Anschauung, die Vorläuferin der späteren Lehre von der Scientia media zu finden. Auch hier bewahrheitet sich wieder die bereits wiederholt bemerklich gemachte Neigung Baconthorp's, dem Vernunftdenken des Aureolus gegenüber sich auf das empiristische Verstandesdenken zu stützen, welches ihm größere Sicherheit zu bieten und gegen die Fährlichkeiten des Vernunftdenkens Schutz zu gewähren scheint.

Durand verwirft die Annahme einer Prädestination ex prævisis meritis,[1] und erklärt, daß sich überhaupt kein Grund angeben lasse, aus welchem Gott den Einen zur Seiligkeit vorherbestimme, den Anderen nicht, obschon sich erklären lasse, weßhalb es insgemein einen Unterschied zwischen Prädestinirten und Nichtprädestinirten gebe. Dieser Unterschied gehöre nämlich zur Vollkommenheit des Universums, in dessen Ordnung sich nicht bloß das Bonum misericordiæ, sondern auch das Bonum justitiæ punientis darstellen soll, und diene aus diesem Grunde auch den Zwecken einer vollkommeneren Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit als jene wäre, in welcher bloß die göttliche Huld und Erbarmung repräsentirt ist. Übrigens möchte Durand auch diese bloß generelle Begründung der Thatsache, daß es Prädesti-

---

bene esse usurum finaliter libero arbitrio, et illum reprobavit, quia ab æterno vidit istum male usurum libero arbitrio. Ad hæc videtur illud Rom. 8: Omnia cooperantur in bonum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Glossa: secundum propositum Dei i. e. secundum præscientiam et prædestinationem Dei . . . Item ad hoc est glossa Augustini ibidem dicens: Quod prædestinatio quædam est præparativa, sicut quando Deus prædestinatum præparat per appositam gratiam . . . Alia est liberativa, de qua dicit: Propria autem prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur. Tunc arguo: Præparatio proprie dicit, qua liberantur et prædestinantur ante appositam gratiam, quæ est effectus prædestinationis, est prædestinatio proprie dicta, sed illa, ut dictum est, includit præscientiam et non solam voluntatem, ergo etc. 1 dist. 41, art. 2, § 2.

[1] Dicunt, quod opera sequentia sunt causa prædestinationis, unde Deus tribuit uni gratiam et alii non, quia scit eum bene usurum, alium autem non, sicut rex dat equum militi, quem scit bene usurum equo. Sed istud est rudius dictum, tum quia non est simile, quia rex non dat militi bonum usum equi, sed solum equum, Deus autem non solum dat gratiam, sed bonum usum ejus. 1 dist. 41, qu. 2, n. 13.

nirte und Nichtprädestinirte gebe, nicht höher veranschlagen, als sie veranschlagt zu werden verdiene;[1] hierin weicht er von Thomas ab, dessen Behandlung dieser Frage[2] er sich sonst nahezu wortgetreu aneignet, sowie er auch in der Beantwortung der allgemeinen Frage über den bestimmenden Einfluß des göttlichen Wissens und Wollens auf die Weltdinge[3] einfach die Lehre des heiligen Thomas reproducirt.[4] Diese schließt die bestimmteste Verwerfung einer Prädestination ex prævisis meritis in sich; das Wissen Gottes um die Dinge wird nicht durch die Beschaffenheit derselben bestimmt, sondern umgekehrt sind die Dinge, was und wie sie sind, deßhalb so, weil Gott sie als solche weiß; die Wahl unter verschiedenen möglichen Dingen aber fällt dem göttlichen Willen anheim, welchem weiter auch, soweit es sich um die Vorherbestimmung der Creaturen zur Glorie handelt, es zusteht, ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Schmach zu formen.[5] Diese theologischen Anschauungen sind auf den allgemeinen Satz zurückzuführen, daß das creatürliche Sein und Geschehen auf das göttliche

---

[1] Illud tolerari potest, licet non habeat magnam necessitatem. Dicatur enim quod illud, quod est bonum solum ut medicina, non est absolute bonum, nec pertinet ad perfectionem. Perfectior enim esset natura humana, si nunquam infirmaretur et nulla esset medicina, quam cum infirmatur et habet medicinam; sed justitia puniens est solum bonum ut medicina propter morbum peccati, quia tolle peccatum, justitia puniens non est bona. Ergo justitia non pertinet ad perfectionem universi, quia melius esset universum sine culpa et justitia puniente quam cum eis, sicut natura sine morbo et medicina quam cum eis. L. c., n. 11.

[2] Vgl. Thom. 1 qu. 23, art. 5.

[3] 1 dist. 38, qu. 1.

[4] Vgl. Thom. 1 qu. 14, art. 8.

[5] Non pertinet ad perfectionem universi et repræsentationem divinæ perfectionis magis quod iste salvetur et ille damnetur, quam e converso. Hujus autem ponitur duplex exemplum, unum in artificialibus et aliud in naturalibus. In artificialibus enim videmus, quod bene potest reddi ratio, quare figulus de eadem massa facit quædam vasa in honorem h. e. ad honorabiles usus, alia autem in contumeliam, quia hoc requirit perfectio domus; sed nulla causa reddi potest, quare ex hac parte massæ facit vas in honorem et ex alia vas in contumeliam, nisi sola voluntas artificis. Similiter in naturalibus, quia perfectio universi bene requirit, quod aliqua pars materiæ sit sub forma aquæ et alia sub forma aëris, alioquin elementa non essent, et tunc universum non esset perfectum; sed nulla ratio reddi potest, quare hæc pars materiæ sit forma aquæ et illa pars determinata sit sub forma aëris, nisi sola voluntas creantis. 1 dist. 41, qu. 2, n. 14.

Wissen und Wollen als ihre letzten Ursachen zurückzuführen sind, auf den Willen als Electio, auf die Scienz als Directrix rerum.[1]

Occam erklärt sowol das göttliche Scire als auch das Vorherbestimmen ganz in jener empiristischen Weise, welche uns oben bei seiner Auffassung des göttlichen Weltgedankens entgegentrat. Gott kann ohne Veränderung seiner selbst zur Wissenschaft von etwas gelangen, was er vorher nicht wußte, weil es, bevor er zur Wissenschaft desselben gelangte, keine Wahrheit hatte.[2] Die göttlichen Prädestinationsacte sind theils in der Voraussicht der sittlichen Verdienstlichkeit des Menschen gegründet, theils einfach nur vom göttlichen Wollen abhängig.[3] Die Reprobationsacte sind jedesmal durch die Voraussicht der menschlichen Unbußfertigkeit bedingt.

Neben dem die Creaturen betreffenden göttlichen Nosse und Velle kommt auch noch das Posse oder göttliche Machtkönnen in Frage. Nach Duns Scotus läßt sich die im christlich-theologischen Sinne verstandene Allmacht Gottes nicht philosophisch beweisen; das auf sich selbst angewiesene philosophische Denken habe es nicht weiter gebracht, als bis dahin, zu erkennen, daß Gott alles an sich Mögliche durch Vermittelung der Causæ secundæ erwirken könne. Aureolus[4] ist der Ansicht, daß Aristoteles und Averroes in der Kraft ihrer philosophischen Einsicht nicht so weit vorgedrungen wären, als Duns Scotus bezüglich des ersteren aus Beiden zuzugeben geneigt sei; daß aber die durch das Christenthum belehrte Vernunft es zu einem genügenderen Erweise der göttlichen Allmacht zu bringen vermöge, als Duns Scotus zugeben will.[5] Man ist berechtiget, die Allmacht Gottes

---

[1] Notandum, quod aliter dirigit in factione rerum scientia, et aliter idea. Idea enim dirigit solum per modum exemplaris, quod ut sic nihil est ipsius agentis, sed solum objective se habet ad ipsum. Scientia vero vel ars dirigit ut habitus, quo habetur vera et certa cognitio de exemplari et exemplato, et est aliquid ipsius operantis, et se habet ad ipsum subjective secundum nostrum modum intelligendi. 1 dist. 38, qu. 1, n. 5.

[2] 1 dist. 39.

[3] 1 dist. 41.

[4] 1 dist. 42, pars 2, artt. 1 ff.

[5] Scotus sei im Irrthum, wenn er dafürhalte, daß durch Aristoteles das höchste dem natürlichen Vernunftdenken Erreichbare repräsentirt sei; es lassen sich bei Aristoteles Irrthümer und Widersprüche nachweisen, welche hätten vermieden werden können und sollen: Constat quod Aristoteles credidit se demonstrasse æternitatem motus et temporis, et in hoc fundavit demonstrationes suas de

als ein Notum per se, als eine Communis animi conceptio anzusehen; und da sie ohne Zweifel eine Vollkommenheit bezeichnet, so wird sie schon aus diesem Grunde nach allen Regeln des natürlichen Denkens Gott, dem allervollkommensten Wesen, förmlich zuerkannt werden müssen; es wäre denn, daß ihr Begriff einen Widerspruch in sich schlösse. Ein stricter Aristoteliker wird allerdings dafürhalten, daß der Begriff der Omnipotenz mit jenem des Ultimus finis omnino non motus nicht vereinbar sei, da die Bethätigung der Omnipotenz ein Moveri involvire;[1] dieses Dafürhalten beruht aber eben nur auf einer mit der Idee des Actus purus nicht vereinbaren Auffassung der göttlichen Willensthätigkeit.[2] Die Omnipotenz erweist sich als Thatsache in den Wundern als Erscheinungen, welche nicht durch das Wirken der Causæ secundæ zu Stande gekommen sein können; und es kann sich somit nur um die Feststellung des richtigen Begriffes der Omnipotenz handeln. Man hat in dieser Hinsicht zu unterscheiden zwischen dem, was an sich undenkbar, und demzufolge absolut unmög-

---

æternitate motoris et totam doctrinam suam de primo principio quod est Deus; et tamen clarum est, quod ibi defecit, nec demonstravit æternitatem motus et temporis, imo deceptus est credens se demonstrare, intantum quod ex suis principiis, quæ utique vera sunt, potest demonstrari, quod æternitas et præteritum verissime contradicunt, cum ratio præteriti includat esse terminatum, perfectum et consummatum, ratio vero infiniti consistat in esse imperfectum, inconsummatum et in potentia; præteritum autem est jam totaliter actuatum, nec habet, admixtum potentiæ et multa alia . . . ex quibus potest demonstrari, quod infinitum præteritum dicere est contradictoria implicare, sicut si diceretur purus actus permixtus potentiæ. L. c., art. 1.

[1] Aureolus findet hierin einen abermaligen Beleg für die von ihm (siehe vor. Anm.) behaupteten Selbstwidersprüche des Aristoteles: Ecce Deus omnipotens istorum ingenia excoecat sua omnipotentia, comprehendendo eos in astutia sua, qui tamen alibi dicunt, quod hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ facta sunt, ut patet 6. Ethic., et quod omnes gentes conveniunt in hoc, quod confitentur Deum et ejus potestatem causandi, ut 1 Coel. et Mund., et quod magnificentia et magni sumtus maxime debent fieri in templo, in sacrificiis, quæ offeruntur Deo. Ibid.

[2] Stante imaginatione communi, videlicet quod Deus aliquo actu intrinceco voluntatis determinet se ad agere, sive ex tempore sive ab æterno, tunc necessario moveretur a sua bonitate et determinaretur, et per consequens esset ibi ratio moti et determinabilis. Sed posito, quod nil, quod sit in Deo, oportet variari aut determinari, sive agat sive non agat, tunc aget absque hoc, quod moveatur ab aliquo agente, et ita ratio ultimi finis non repugnabit omnipotentiæ, nec etiam immutabilitati. Ibid.

lich ist, und zwischen demjenigen, was der natürlichen Erfahrung widerstreitet, aber an sich denkbar und darum auch möglich ist. Wenn nun dieses Letztere nicht durch die Kräfte der Natur gewirkt werden kann, so muß es doch um so gewisser durch Gott gewirkt werden können. Thomas Aquinas zieht den Kreis des Gott Möglichen zu enge, wenn er das Naturaliter incompossibile als Simpliciter impossibile ansieht, und somit aus dem Bereich des göttlichen Machtwirkens ausschließt. Charakterisirt sich doch das Wesen des Wunderbaren durch seine Unbegreiflichkeit, die eben im Zusammensein des nach natürlicher Auffassung Incompossiblen besteht.[1] Nur das schlechthin Undenkbare ist auch Gott unmöglich; als schlechthin undenkbar ist dasjenige anzusehen, dessen Annahme mit dem Satze streitet, daß etwas in derselben Weise zugleich sein und nichtsein könne. Aus diesem Grunde ist es selbst der göttlichen Allmacht unmöglich, eine Relation ohne Fundament zu schaffen,[2] oder dieselbe ohne Vernichtung ihres Fundamentes und Terminus zu zerstören;[3] es ist der göttlichen Allmacht ferner unmöglich, die auf die Proprietates relativas bezüglichen Sätze der Geometrie und Mathematik abzuändern,[4] oder einen Effectus formalis ohne die demselben entsprechende Form, z. B. eine Circularität

---

[1] Scriptura divina ubique prædicat opera Dei solius mira esse et inenarrabilia, quod utique non contingeret, si nihil posset per ipsum fieri, quod non posset a nobis capi; quod enim contingit intelligere, contingit significare et exprimere secundum Philosophum 1 Periherm. Necesse est ergo dicere, quod non compossibilia et ligabilia per intellectum possit facere Deus, imo et multa alia, quæ mens ligare non potest. Et hoc experientia docet; credimus enim firmissime, quod Deus potest aliquid ex nihilo facere, et naturam creatam assumere ad unitatem suppositi, et substantiam panis et vini in Christi corpus convertere et accidentia ab omni substantia separare, idem corpus in numero prius mortuum et incineratum ad identitatem numeralem reducere, incorruptibilitatem gloriosis corporibus compositis ex contrariis dare, idem corpus in diversis locis ponere, plura corpora absque mutua penetratione in simul collocare, et sic de multis aliis. 1 dist. 42, ps. 2, art. 2.

[2] Causa est, quod habitudo, quam importat formaliter relatio, non est aliquid in re extra, sed est tantum formatum per animam; est autem contradictio, quod ens rationis fiat ens reale, tunc enim non reale esset reale. Ibid.

[3] Positis duobus albis impossibile est, quin semper apprehendi possint tanquam similia . . . ratio hujus est, quod relatio non est ens in natura sed in apprehensione sola. Ibid.

[4] Ut videlicet, quod triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis, et quod omnis numerus est par vel impar, perfectus vel abundans. Ibid.

ohne Circulus hervorzubringen. Bezüglich der Frage, ob das der Allmacht Mögliche den Grund seiner Möglichkeit in sich selbst trage oder denselben in Gottes Können habe, unterscheidet Aureolus zwischen der logischen Wirklichkeit, die in den Dingen selbst liege, und zwischen ihrer denominativen Möglichkeit, die im göttlichen Können begründet sei; aus dem uns bereits hinlänglich bekannten Wesen des denominativ involvirten creatürlich Möglichen ergibt sich als selbstverständlich, daß das göttliche Können nach Aureolus nicht von der logischen Möglichkeit des zu Wirkenden abhängen könne. Neben der logischen Unmöglichkeit des sich selbst absolut Widersprechenden läßt sich nicht in gleicher Weise auch von einer denominativen Unmöglichkeit desselben sprechen, weil damit Gott eine bestimmte Vermöglichkeit abgesprochen und einem von Gott verschiedenen Agens als möglich zuerkannt würde.[1]

Durch diese Erklärungen über das Wesen der göttlichen Omnipotenz will Aureolus theilweise auch seine Abweichung von der scotistischen Auffassung derselben kenntlich machen. Aureolus sagt allerdings mit Duns Scotus, daß Gott keine Relation ohne Fundament derselben schaffen könne; sofern aber Scotus unter der Relation eine vom Fundamente unterschiedene Res versteht, die extra animam existiren soll, wird seine Behauptung von Aureolus als unwahr bezeichnet; wäre die Relation dasjenige, wofür Scotus sie hält, so müßte sie Virtute divina auch ohne Fundament existiren können. Aureolus bemängelt ferner die scotistische Begründung der durch Gottes Allmacht zu erwirkenden Existenz der absoluten Accidenzen sine subjecto; Scotus sucht den Möglichkeitsgrund dessen darin, daß die absoluten Accidenzen Entia per se seien, worin er eben so sehr gegen die Wahrheit fehlt,[2]

---

[1] Omne repugnans est quidem impossibile logice et formaliter, nullo autem modo impossibile denominative; est enim potius negatio alicujus denominati ab omnipotentia. Illud enim est impossibile simpliciter, quod est impossibile omnipotentiam habenti; nec ex hoc ponitur in Deo negatio alicujus potentiæ, quia tunc impossibile Deo relinqueretur possibile illi, qui haberet potentiam illam negantem. Quapropter necesse est, ut in Deo statuatur omnipotentia ex hoc, quod aliquid impossibile sibi est impossibile simpliciter. L. c., art. 3.

[2] Impossibile est, quod Deus faciat effectum formalem sine ipsa forma, ut album sine albedine, aut figuratum sine figura, aut circulum sine circularitate; sed si accidentia haberent realitates per se abstractas et præcisas a realitatibus subjectorum, posset Deus formalem effectum accidentium sine accidentibus facere. 1 dist. 24, ps. 2, art. 2.

als auch fälschlich sich auf Aristoteles beruft.[1] Damit hängen seine weiteren Behauptungen zusammen, daß in die Definitionen der Substanzen die Accidenzen nicht nothwendig aufzunehmen seien, daß das als Constitutivmoment in die Definition des Animal aufgenommene Corpus organicum nicht das quantitative Sein desselben involvire, daß die Bewegung ohne Mobile denkbar sei. Aureolus sieht hierin lauter falsche Abstractionen, die darauf abzielen, das Unbegreifliche in die Region des Begreiflichen herabzuziehen, während umgekehrt Thomas in seinem Bestreben, die Rationabilität der Admittirung des Unbegreiflichen zu erhärten, zwischen der logischen und physikalischen Möglichkeit und Unmöglichkeit zu unterscheiden unterläßt. Das physikalisch Unmögliche schließt einen Widerspruch in der Form der Incompossibilität in sich, welcher gegen den Modus secundus dicendi per se verstößt; das logisch Unmögliche hingegen stellt sich in Aussagen dar, welche gegen den Modus primus dicendi per se verstoßen.

Bei Baconthorp haben wir auf Erörterungen über die philosophische Denkbarkeit der göttlichen Allmacht und über die Natur des Wunderbaren zu verzichten. Er entzieht denselben das Fundament durch die Erklärung, daß die Philosophie als solche sich als unvermögend erwiesen habe, Gott als die Wirkungsursache des Himmels und der himmlischen Intelligenzen aufzuzeigen.[2] Andererseits macht sein theologischer Begriff der Creatur die genannten Erörterungen völlig überflüssig; wenn das Wesen der Creatur durch ihre Dependenz von Gott constituirt wird,[3] so ist ihr Wirklichsein und die Gestaltung desselben ganz dem göttlichen Machtwillen anheim gegeben, und dieser einzig durch die selbstverständliche absolute Rationalität seiner Entschließungen bedingt.

---

[1] Patet legenti septimum Metaphysicæ et intelligenti, quod est mens Philosophi ibidem et sui Commentatoris . . . Philosophus dicit ibidem, quod accidens non potest definiri sine additamento, quia non sine subjecto, sicut nec negationes et privationes; unde talem definitionem habet accidens sicut coecitas; nec dicit hoc voluntarie, sed sequendo experientias, quia nullus unquam experitur se posse intelligere figuram sine quantitate, cum non sit aliud quam terminatio superficiei, nec etiam simitatem sine figura nasi . . . nec color potest intelligi sine perspicuo. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 1, art. 2.

[3] 2 dist. 36, art. 2.

Durand bewegt sich im Gleise der thomistischen Anschauungen,[1] wenn er zwischen activer und passiver Potenz unterscheidend erklärt, daß Gott zufolge seiner Vollkommenheit im Unterschiede von den Creaturen bloß eine active Potenzialität zukomme,[2] und den Bereich dieser Potenzialität auf Alles ausdehnt, was nicht einen Widerspruch ex repugnantia terminorum in sich schließt. Eine Gebundenheit des göttlichen Wirkens an die Mitwirkung der Causæ secundæ läßt sich nicht behaupten, weil eine derartige Mitwirkung kein integrirendes Moment im Begriffe des göttlichen Machtwirkens ist. Nach Occam[3] läßt sich umgekehrt durch Gründe der natürlichen Vernunft nicht beweisen, daß Gott Alles, was sich hervorbringen läßt, ohne Mitwirkung der Causæ secundæ sollte hervorbringen können; die Erfahrung macht uns mit der Wirksamkeit der Causæ secundæ bekannt, alle Philosophen und kirchlichen Lehrer nehmen sie für die natürliche Erklärung der Dinge in Anspruch. Um zu erweisen, daß Gott Alles ohne Mitwirkung der Causæ secundæ hervorbringen könne, müßte bewiesen werden können, daß Gott dasjenige, was er schafft und wirkt, mit vollkommen ungebundener Freiheit und Willkür schaffe und wirke; dieser Beweis läßt sich jedoch nicht erbringen.[4]

---

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 25, art. 3.

[2] 1 dist. 42, qu. 2.

[3] 1 dist. 42.

[4] Patet, quia omne agens naturale et sufficiens æqualiter respiciens multa vel necessario producit quodlibet illorum, vel nullum; ergo si Deus sit agens sufficiens et naturaliter causans æqualiter respiciens producibilia, vel necessario causabit omnia, vel nullum eorum; sed non omnia, manifestum est, ergo nulla. Ibid.

Achtes Capitel.

Die Lehre der nachscotistischen Theologie über die Weltschöpfung und göttliche Weltleitung.

Nach Aureolus läßt sich die Zeitlichkeit des Weltanfanges zwar nicht durch eine Demonstratio a priori, wol aber durch zwingende Argumente a posteriori erweisen.[1] Als aprioriſche Argumente werden angeführt: die wahlfreie contingente Welthervorbringung, der Wesensunterschied des Geschaffenen vom Schöpfer, die Präcedenz des Nichtseins der geschaffenen Dinge vor ihrem Sein, die Unvereinbarkeit des Hervorgebrachtseins mit einem anfangslosen Sein. Aureolus anerkennt keines dieser Argumente als zwingend. Es ist nicht nothwendig, daß einem wahlfreien contingenten Acte ein Moment vorausgehen müsse, in welchem das Agens noch nicht thätig ist.[2] Der Wesensunterschied der Geschöpfe vom Schöpfer involvirt keine denknothwendige Präcedenz

[1] 2 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[2] Non video repugnantiam, quod aliqua productio sit libera et electiva, et tamen æterna; quia productio pro instanti, in quo est illa, est libera, non pro instanti, in quo non est, nec aspicit tempus futurum ad hoc quod sit libera . . . Ad actionem liberam non plus requiritur, nisi apprehensio per intellectum et determinatio, sive sit per vocem sive aliunde, et quod non sit necessaria habitudo agentis ad productionem, sed producens secundum se sit indifferens; ergo pro quocunque instanti possunt esse tria hæc, pro illo instanti potest productio esse libera. Sed in instanti, quo agens agit, sunt illa tria: apprehensio, determinatio et indifferentia. Ergo in instanti, quo agens agit, agit libere et elective. Ergo ad hoc non requiritur, quod sit dare aliquid prius, scil. in quo non agit agens, ad hoc quod libere dicatur agere; ergo si ab æterno egisset, eandem proportionem poterat habere productio ad agens, quare productio poterat esse libera et æterna. 2 dist. 1, qu. 1, art. 2.

des Schöpfers im Sein,[1] da ja, wie Augustinus sagt,[2] ein Feuer, wenn es anfangslos ewig wäre, auch von Ewigkeit her einen von seiner Essenz unterschiedenen Glanz ausstrahlen würde. Zwingende Gründe aposteriorischer Natur sind die Consequenzen, die aus der Annahme eines anfangslosen Seins der Schöpfung sich ergeben würden; man müßte eine unendliche Zahl von Menschenseelen annehmen, die jetzt schon vorhanden wäre und doch noch eine fortschreitende Mehrung erführe; Sonne und Mond hätten trotz der Ungleichheit ihrer Umlaufszeiten eine gleiche Zahl derselben, nämlich unendliche viele; das Continuum würde als ein actu divisum denkbar.

Baconthorp läßt auch die aposteriorische Beweisführung für die Zeitlichkeit des Weltanfanges nicht als stringent gelten.[3] Er beschäftiget sich hiebei vornehmlich mit der von Aureolus u. A. behaupteten Unmöglichkeit einer actuellen unendlichen Vielheit der Dinge, die unter Voraussetzung eines anfangslosen Weltdaseins bis jetzt bereits vorhanden sein müßte. Baconthorp meint, diese Denkschwierigkeit bestehe bloß für die Theologen, welche, sofern sie Gott das Vermögen zuschreiben, die geschaffenen Dinge dauernd zu erhalten, zur denkwidrigen Annahme der Möglichkeit einer unendlichen Vielheit der Dinge im bezeichneten Sinne sich hingedrängt sähen. Für den Philosophen bestehe diese Schwierigkeit nicht, da ihm als selbstverständlich gelte, daß die successiv in unendlicher Vielheit hervorgetretenen Individuen im Laufe des Zeitdaseins sämmtlich wieder verschlungen worden seien, so daß niemals eine simultane unendliche Vielheit statthaben könnte. Indeß auch durch eine simultane unendliche Vielheit fühlt sich Baconthorp nicht beirrt, da es im gegebenen Falle doch nur eine unendliche Vielheit in ante, nicht aber in post sei, und letztere trotz der Häufung von Unendlichkeit auf Unendlichkeit gar nicht zu actuiren

---

[1] Cum dicitur: „Illud quod inest rei ex se, est prius illo, quod inest ei ab alio," illa imaginatio currit, ac si quod est ab alio, cum hoc, quod habet esse ab alio, oportet quod in aliquo priori habeat non esse, quod non est verum. Cum enim dicitur: Creatura habet non esse de se, hoc non intelligitur, quod non esse insit pro aliqua mensura ipsi creaturæ; sed intelligitur per hoc, quod creatura non habet, quod sit per se. Si ergo esset ab æterno ab aliquo, adhuc sequitur, quod non habeat esse ex se, sed quia in illo æterno est ab alio. Ibid.

[2] Vgl. Aug. Trin. VI, c. 1.

[3] 2 dist. 1, qu. 6, art. 2.

sei.[1] Hieraus ist zu entnehmen, daß für Baconthorp auch jene oben erwähnten Difficultäten, welche Aureolus in der Annahme einer Mehrheit ungleichwerthiger unendlicher Vielheiten findet, keine Bedeutung haben; und hievon abgesehen besteht er insgemein darauf, daß Gott de absoluta potentia eine actuelle unendliche Vielheit produciren könne.[2]

In dem eben Angeführten thut sich noch eine andere Differenz zwischen Baconthorp und Aureolus auf. Aureolus statuirt einen realen Unterschied zwischen der Erhaltungsthätigkeit und Creationsthätigkeit Gottes; wären beide nicht von einander unterschieden, so wäre mit der Schaffensthätigkeit ein Sein der Creatur gesetzt, welches Gott selbst nicht mehr vernichten könnte.[3] Der reale Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten wird auch von Baconthorp festgehalten, aber doch anders gefaßt, indem er behauptet, daß das Geschaffensein oder die Creatio passiva ein Absolutum sei, welches zum geschaffenen Dinge hinzutrete, das Erhaltenwerden aber (Conservatio passiva) eine bloße Dependenzrelation ausdrücke.[4] Nach Aureolus bedeutet das Geschaffenwerden nicht ein vom geschaffenen Dinge real unterschiedenes Absolutum, sondern gleich dem Erhaltenwerden ein Esse a Deo, wobei der Präpositionsterminus „a" den Mittelterminus des zwischen Gott und den geschaffenen Dingen obwaltenden Causalverhältnisses ausdrückt.[5] Aureolus verweist sowol das Creari als auch das Conservari in die Kategorie der Passio, während nach Baconthorp nur das

[1] Si in mundo, qui modo est, essent infiniti parvi lapides, qui fuissent producti ab æterno et continue conservati usque nunc, sed tamen mundus non esset omnino terminatus per differentias loci et extra istum mundum esset vacuum, possent plures lapides fieri extra istum mundum; si iterum extra vacuum repletum lapidibus esset aliud vacuum, possent iterum extra illud vacuum repletum fieri alii lapides et sic in infinitum. L. c., § 2.

[2] L. c., § 4.

[3] 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

[4] 2 dist. 1, qu. 2, art. 3, § 2.

[5] Esse a Deo intelligitur per modum viæ inter Deum et illud quod est a Deo . . . Cum dico creaturam esse a Deo, aut dico præcise creaturam, aut Deum et creaturam, aut aliquid aliud. Sed non præcise creaturam, nec præcise Deum et creaturam; ergo aliquid aliud . . . Tunc sic: Illud aut est extra intellectum, aut in intellectu tantum; non secundo modo, quia circumscripto actu intellectus creatura vere est a Deo; ergo oportet dare, quod sit aliquid aliud extra intellectum, et hoc suo modo secundum gradum entitatis suæ. 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

Creari dieser Kategorie anheimfällt. Damit tritt nun auch bei Baconthorp eine schärfere Auseinanderhaltung der Begriffe des Schaffens und Erhaltens hervor, indem das Erhalten nicht wie bei Aureolus eine Continuation und fortwährende Erneuerung des Schaffensactes als solchen bedeutet, sondern ein vom schöpferischen Agere real unterschiedenes Thun, ein bloßes Halten des bereits Geschaffenen.[1] Diese Abweichung Baconthorp's von Aureolus hängt auf's engste zusammen mit der im vorigen Abschnitte entwickelten Ansicht Baconthorp's von einer Relatio realis Gottes zu den Creaturen zusammen, welcher zufolge, wie die Gedanken von den Creaturen, so auch das in die Wirklichkeit gesetzte Sein der Creaturen für Gott eine terminirende Bedeutung hat, welche Aureolus in jeder Weise zu beseitigen sucht, daher er die Conservationsthätigkeit in eine Schaffensthätigkeit umsetzt. damit die Erhaltungsthätigkeit nicht als eine durch das Gegebensein der Dinge terminirte Thätigkeit erscheine.

Durand ist zunächst bemüht, die Denkbarkeit des Schöpfungsbegriffes zu erhärten.[2] Der Einwurf, daß die Actio ein sie recipirendes Subject involvire, besagt nur so viel, daß die Creation eine von den natürlichen Actionen verschiedene Thätigkeit sei. Die Actio ist ihrer Natur nach wesentlicher auf ihren Terminus als auf ihr Subject bezogen; eine Actio sine motu, wie die Creation ist, ist mit ihrem Terminus identisch, und erreicht ihn somit ohne Vermittelung eines sie recipirenden Subjectes. Von der Materie läßt sich direct zeigen, daß sie nur durch Creation vorhanden sein könne, da sie sich selbst überlassen stets nur ein Non ens sein könnte; es muß sonach eine Causa agens geben, durch welche sie vom Non esse zum Esse

---

[1] Creatio passio et conservatio passio conveniunt rei conservatæ, et creatio passio addit rem absolutam super rem creatam. Et patet quod nunquam relatio passionis, quæ est passio correspondens actioni, advenit alicui mediante operatione, quæ est actus operabilis, et in operabili ut in subjecto, super quam operationem necessario fundatur relatio passionis, et per consequens est absolutum. Et conservatio passio est, non tamen est passio correspondens actioni sed subjectum manutenentiæ conservantis, quod inquantum hujusmodi solum rem tenet, non autem agit; ideo non oportet quod fundetur super rem conservatam mediante operatione ut est actio operabilis, sed immediate supra ipsam rem conservatam, et ista conservatio passio non addit super rem conservatam, nisi solum relationem dependentis ad illud, a quo dependet. 2 dist. 1, qu. 2, art. 3, § 2.

[2] 2 dist. 1, qu. 1.

gebracht wird. Man kann nun freilich erwidern, daß dieß durch die gestaltgebende Form geschehe; man darf jedoch nicht übersehen, daß das Formirtwerden der Materie letztlich eben nur durch Gott selbst gewirkt wird. Also ist es Gott, der die Materie aus dem Non esse zum Esse führt.

Diese Art Beweisführung leidet an der Schwäche, daß die Materie als etwas gedacht wird, das essentialiter schon vorhanden ist, bevor es actuell da ist. In der That denkt Durand nicht von ferne daran, einen zeitlichen Anfang der Essenz der Materie zu erweisen; vielmehr muß, wenn er die Denkbarkeit eines Geschaffenseins der ein Esse fixum et permanens habenden Creaturen (Engelwesen, Sternhimmel) von Ewigkeit her behauptet, auch die Denkbarkeit des seit ewig Vorhandenseins der Essenz der irdischen Materie, deren Formation durch himmlische Einflüsse erwirkt wird, zugegeben werden. Mithin können nur die geformten Dinge der sublunaren Weltsphäre einen erweislich zeitlichen Ursprung haben. Daß es Creaturen von Ewigkeit her gegeben habe, widerspricht nach Durand weder dem Begriffe der Schöpferursache,[1] noch dem Geschaffensein der Dinge aus Nichts,[2] noch endlich dem Begriffe des Schaffens selbst.[3] Wol aber ist eine

[1] Non est necesse, causam agentem præcedere duratione suum effectum ... Inveniuntur multa agentia, quorum effectus sunt statim cum causis suis ... Nec de ratione agentis per voluntatem est, quod præcedat duratione suum effectum, nisi voluntas sit de novo accedens, ita ut de non volente fiat volens, aut voluntas sit deliberatione sequens; neutrum autem istorum est in Deo. 2 dist. 1, qu. 2, n. 15.

[2] Illud quod non præcedit creaturam duratione vel natura, non impedit eam, quin possit esse æterna; sed esse nihil vel ex nihilo non præcedit esse creaturæ duratione vel natura. L. c., n. 24.

[3] In his, quæ fiunt per simplicem emanationem absque motu præcedente, sicut illa quæ creantur, fieri et factum esse simul sunt et unum, et mensurantur nunc stante, quod non necessario coexistit primo alicui nunc temporis. Quod patet, quia actio et passio sunt unus motus sub diversis respectibus a quo et ad quem; ergo circumscripto motu actio et passio dicunt solos respectus inter producens et productum. Cum ergo creatio sit sine motu, creare et creari dicunt solos respectus inter Deum et creaturam, ita quod creare nihil aliud est quam dare esse alteri nullo supposito, et creari quam sic habere esse a Deo. Et ideo, quum pro quolibet instanti sit verum dicere, quod creatura habet esse a Deo, pro quolibet etiam verum dicere, quod creatur et creata est. Nec oportet mensuram creationis coexistere primo alicui nunc temporis, quia non oportet aliquem motum præcedere creationem. L. c., n. 22.

Bewegung der Himmel seit ewig her undenkbar,[1] und ebenso eine in die endlose Vergangenheit zurückzuzählende Reihe von Generationen. Demnach ist die aristotelische Annahme eines Bestandes der Welt, in der wir leben, von Ewigkeit her, nicht bloß ein glaubenswidriger, sondern auch ein vernunftwidriger Irrthum.[2]

Durand unterscheidet zwischen solchen geschöpflichen Wesen, welche ihrer Natur nach ein Esse fixum et immobile haben, und anderen, welche in Bezug auf ihr Sein den himmlischen Bewegungen unterstellt, generabel, wandelbar und corruptibel sind. Die ersteren sind ihrer Natur nach unvergänglich, die Dauer der letzteren ist durch ihre Wesensbeschaffenheit und durch ihr Verhältniß zu den causalen Einflüssen der Himmelsbewegungen bestimmt. Danach könnte es scheinen, als ob die Annahme einer göttlichen Erhaltungsthätigkeit nach und neben der creativen Thätigkeit überflüssig wäre. Durand behauptet jedoch mit ausdrücklichen Worten, die Erhaltung des Bestandes der Dinge durch eine unmittelbare göttliche Thätigkeit.[3] Er stellt nur eine unmittelbare Mitwirkung Gottes in den Actionen der Geschöpfe in Abrede, weil durch eine solche Art der Mitwirkung der Begriff der Causæ secundæ als Mittelursachen der göttlichen Wirksamkeit aufgehoben würde.[4] Er hält es ferner für möglich, daß Gott der Creatur ein creatives Vermögen hätte verleihen können, obschon ein solches thatsächlich keiner Creatur verliehen sei.[5]

Nach Occam läßt sich der zeitliche Anfang der Schöpfung nicht mit zwingenden Gründen erweisen; jedenfalls involvire der Gedanke

---

[1] In revolutionibus coeli, quæ sunt præteritæ vel esse potuerunt, necesse est dare primam revolutionem et ultimam; ergo necessario præcesserunt revolutiones finitæ et non infinitæ. 2 dist. 1, qu. 3, n. 9.

[2] Et est notandum, quod Aristoteles, qui posuit motum ab æterno 8 Physic., videtur contradicere ei quod dixerat in 3 libro, determinando de infinito. Ibi enim dicit, quod infinitum non est aliter possibile esse nisi in potentia accipiendo unum post alterum, sic tamen, quod omne acceptum sit finitum semper in successivis, de quibus posuit exemplum, ut sunt dies et agon et anni. Unde secundum ipsum in illo passu dies accepti non possunt esse infiniti, quamvis non sint simul, quicquid ipse dicat postea in 8 libro. L. c., n. 27.

[3] Actio creationis facit rem existere, actio autem conservationis existentiam rei continuat. 1 dist. 37, qu. 1, n. 13.

[4] 2 dist. 1, qu. 5.

[5] 2 dist. 1, qu. 4.

eines göttlichen Schaffens seit ewig keinen inneren Widerspruch.[1] Daß der Creatur von Gott kein creatives Vermögen verliehen werden könne, läßt sich zwar nicht demonstrativ darthun; es fehlt indeß nicht an Gründen, welche geeignet sind, die Unthunlichkeit einer solchen Vermögensübertragung ausreichend zu stützen. Ein creatives Vermögen der Creatur würde ein unbegränztes Wirkungsvermögen derselben involviren, gleichviel ob man sie als Causa totalis[2] oder nur als Causa partialis,[3] als natürliche oder willentliche Ursache[4] des durch sie Creirten ansehen wolle. Daß Gott unmittelbare Ursache alles dessen sei, was durch die Causas secundas producirt wird, läßt sich demonstrativ erweisen,[5] und ist gemeingiltige Lehre der kirchlichen Theologie, nach deren Anschauungen Gott Ursache des Guten und Bösen, Ursache des Bösen aber nur mittelbar ist, woraus unabweislich folgt, daß alles Gute durch ihn unmittelbar producirt wird, wenn auch nicht immer in creativer Weise. Denn eine solche hat nur Statt im Falle einer Neusetzung ohne Substrat der Setzung. Die Ausdrücke Creatio actio und Creatio passio sind keine Beziehungsausdrücke, sondern bezeichnen eben nur Schöpfer[6] und

---

[1] Sentt. II, qu. 8.

[2] Principium totale naturale æqualiter se habens ad plura ejusdem rationis vel producit omnia vel nihil. Sed si creatura potest creare aliquid individuum ejusdem rationis, qua ratione unum, et infinita; quia ex quo est agens naturale, æqualiter respicit omnia. Ergo crearet de facto infinita individua, quod falsum est. Sentt. II, qu. 7.

[3] Per eandem rationem, qua prius (vor. Anm.) posset esse causa naturalis partialis respectu infinitorum; quod est inconveniens. Ibid.

[4] Non potest esse causa libere creans, quia non potest esse libera nisi per velle; sed voluntas potest velle infinita; ergo si esset libera, posset producere infinita, quod falsum est sicut prius. Ibid.

[5] Illa causa dicitur immediata, qua posita potest poni effectus et qua non posita non potest poni effectus; sed Deus est hujusmodi respectu cujuslibet creaturæ, unde proprie loquendo quælibet causa proprie dicta, ad cujus potentiam potest poni effectus, et ipsa non posita non poni, potest dici causa immediata. Ex hoc sequitur, quod causa remota non est causa, quia ad ejus potentiam non sequitur effectus; aliter Adam posset dici causa mei, quod non est verum, quia non ens non potest dici causa entis. . . . Si concurrant ad producendum effectum aliquem multæ causæ partiales, quælibet est immediata; et si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata. Sentt. II, qu. 5.

[6] Creatio actio non dicit respectum rationis, nec respectum realem . . . . Quando aliquid æqualiter denominatur ab aliquo, sive intellectus sit sive non,

Geschöpf,[1] allerdings mit connotativer Beziehung des Schöpfers auf das Geschöpf,[2] und des Geschöpfes auf den Schöpfer.[3] Als contingenter Agens könnte der göttliche Schöpfer Verschiedenes hervorbringen, was er nicht hervorbringt; er kann Seelen in unbegränzter Anzahl hervorbringen, aber nicht eine unendliche Anzahl derselben.[4]

In der Lehre von der göttlichen Weltleitung bemängelt Aureolus an dem von Thomas Aquinas aufgestellten Begriffe der Providenz die einseitige Betonung des Objectes derselben, der gottgedachten Zweckbeziehung des Weltganzen. Der Ausdruck Providenz bezeichne zunächst und eigentlichst nicht dasjenige, was von Gottes Seite vorgekehrt wird, sondern vielmehr den cognitiven Act der Vorkehrung.[5] Wie das göttliche Intelligere im Allgemeinen, so ist speciell das Providere nichts Anderes als die Deitas selbst, selbstverständlich mit connotativer Beziehung auf die von ihr gedachte Weltordnung. Obschon die göttliche Providenz auf Alles sich erstreckt, so bethätiget sie sich doch in vollkommenerer Weise und im eigentlichen Sinne nur in der Menschenwelt; denn hinsichtlich der übrigen Creaturen beschränkt sie sich auf die Erhaltung derselben, ohne die Actionen derselben dirigirend zu beeinflussen, während sie auf das Geschehen in der Menschenwelt in der mannigfachsten Weise bestimmend Einfluß nimmt und in den Lauf der menschlichen Dinge leitend eingreift. Obschon sie da als executive Macht sich bethätiget, so ist sie doch ihrem eigensten Wesen nach eine

illud denominans non dicit formaliter respectum rationis ... Deus denominatur creans sive intellectus sit, sive non sit, igitur etc. ... Relatio realis differt realiter a fundamento vel ab illo, quod refertur; sed creatio non potest dicere talem relationem in Deo, quia ibi non est distinctio, nisi essentiæ et relationum et personarum relatarum; sed relatio creatio actio non dicit aliquid istorum. Sentt. II, qu. 1.

[1] Creatio passio, si differt a creatura: aut igitur ut substantia, aut accidens. Non ut substantia, quia nec materia, nec forma, nec compositum; non ut accidens, quia tunc esset posterius creatura; maxime si creatum sit substantia, Deus potest separare prius absolutum ut distinctum realiter a posteriori. Item si sic, tunc creatio crearetur et esset processus in infinitum. Sentt. II, qu. 2.

[2] Actio non differt a producente quantum ad sunm significatum principale, tamen quantum ad connotatum. Sentt. II, qu. 1.

[3] Creatio passiva significat creaturam principaliter, et Deum connotative. Sentt. II, qu. 2.

[4] 1 dist. 43, qu. 1.

[5] 1 dist. 40, art. 2.

directive Macht, welcher die Weltdinge in verschiedener Weise unterstellt sind: als Subjecte der providirenden Thätigkeit, wie die Substanzen und subsistenten Creaturen; als Res, bezüglich welcher jene Thätigkeit statthat, wie die Actiones rerum und Perfectiones der Dinge; als ein per accidens zugelassenes und einer nachfolgenden Regulirung unterzogenes Object, wie die sündhaften Handlungen; als Mittel der Rectification wie die Strafübel. Auch der Zufall dient den Absichten der Providenz, so daß demnach derselben durchaus nichts entzogen ist. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß die Weltleitung (Gubernatio) nicht ein Effect der Gottheit als Causa efficiens, sondern vielmehr der Gottheit als Causa exemplaris et directiva ist. Unter Fatum hat man mit Augustinus den dem göttlichen Vorherwissen präsenten und feststehenden Ordo causarum zu verstehen.[1] Daß das richtig verstandene göttliche Vorherwissen keine necessitirende Wirkung nach sich ziehe, somit von einem Fatum im heidnischen Sinne keine Rede sein könne, haben wir bereits im vorigen Abschnitte aus dem Munde des Aureolus vernommen. Aus demselben Grunde, aus welchem es kein fatalistisch nöthigendes göttliches Vorherwissen geben kann, gibt es auch keine fatalistisch nöthigende Prädestination zur ewigen Verdammniß, sowie keine die menschliche Willensfreiheit aufhebende Vorherbestimmung zur ewigen Glorie.

Bei Baconthorp haben wir gemäß dem, was im vorigen Abschnitte über seine Auffassung der göttlichen Präscienz und des göttlichen Machtwirkens angegeben wurde, kein tieferes Eingehen auf die Lehre von der göttlichen Weltleitung zu erwarten. Ihm genügt es, aus Aristoteles und Averroes zu erhärten, daß Gott die Causa finalis omnium[2] und das Ultimum bonum extrinsecum der nach dem Seligsein begehrenden Menschen sei.[3]

Durand stellt in der Entwickelung der Lehre von der göttlichen Weltleitung folgende Begriffsreihe auf: Scientia, Dispositio, Pro-

---

[1] 1 dist. 40, art. 3.

[2] Ut dicit Philosophus 2 Physic. (p. 198b, lin. 1 ff.) loquens de Deo, ipse non est propter ordinem, sed propter ipsum est ordo in omnibus aliis, sicut tota ordinatio exercitus est propter ducem, et sic dux est quoddam bonum extrinsecum cuilibet de exercitu. Igitur secundum Philosophum Deus est causa finalis omnium, secundum quod ipse est illud intrinsecum, ad quod omnia ordinantur. 1 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[3] 1 dist. 1, qu. 1, art. 5.

videntia, Gubernatio. Die Providentia fällt in dieser Reihe mit dem Begriffe der Prudentia zusammen[1] als zweckdienliche Verleihung dessen, wessen die Creaturen bedürfen, um die durch die göttliche Dispositio ihnen zugewiesenen Functionen zu vollführen. Die göttliche Dispositio ist realisirt durch die creative Thätigkeit Gottes, die Functionen der Providentia dienen den Zwecken der Gubernatio. So hat also die Gubernatio die Providentia, diese die Dispositio zu ihrer Voraussetzung, die Dispositio aber die Scientia, kraft welcher Gott sowol den Zweck als auch die zweckdienlichen Mittel der Weltordnung denkt. Die Providenz gehört sohin dem praktischen Intellecte an, und wird demgemäß von Boetius[2] als Ratio divina in summo omnium principe constituta definirt. Durand reproducirt in dieser Auffassung der göttlichen Providenz die thomistische Lehre,[3] welche er jedoch im weiteren Verfolge des Frageproblems bedeutend modificirt, indem er der speculativen Behandlung desselben bei Thomas eine mehr intellectualistische Auffassung in specifisch theologischer Ausprägung substituirt. Die specifisch theologische Ausprägung bekundet sich in der Auseinanderhaltung eines natürlichen und übernatürlichen Zweckes des Geschaffenen,[4] die empiristisch rationale Haltung in der Beiseitestellung

---

[1] Providentia ad prudentiam pertinet. Sic autem est de Deo respectu totius universi, sicut est de duce respectu exercitus, vel de patrefamilias respectu domus. Et primam quidem comparationem habemus ab Aristotele 12 Metaph. (i. e. Metaph. XI, p. 1075a, lin. 11 ff.); secundam autem accipere possumus ex eadem ratione. Prudens autem dux exercitus primo ordinat singulos de exercitu, unumquemque collocans in gradu suo, et in alio ponit equitem, in alio vero peditem, et sic de aliis. Similiter in domo bene ordinata paterfamilias primo ordinat personas domus, quamlibet in gradu suo, et in alio ponit servum, in alio uxorem et in alio filium, ordinans quod quisque agere debeat ad ea, quæ sunt necessaria ad officia exequenda, et utrumque horum supponit voluntatem et cognitionem finis, propter quem hæc ordinantur et fiunt. 1 dist. 39, qu. 3, n. 5.

[2] Boet. Consol. IV, Prosa 6.

[3] Vgl. Thom. 1 qu. 22, art. 3: Deus omnibus immediate prævidet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, et quascunque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos ... Inferiora gubernat per superiora non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

[4] Deus non æqualiter providet omnibus .... Illa quæ non ad æqualem finem ordinantur, non subsunt æqualiter providentiæ .... Sed non omnia

des thomistischen Satzes, daß die Providenz auf Alles sich unmittelbar beziehe, welchem gegenüber er vielmehr die Wirksamkeit der geschöpflichen Mittelursachen in der göttlichen Leitung der niederen Dinge hervorhebt.[1] Damit soll nicht etwa das auf alle Objecte der Providenz gleichmäßig sich beziehende Wissen Gottes beeinträchtiget werden;[2] es wird jedoch von der bei Thomas erscheinenden speculativen Idee einer Participation der höheren Weltpotenzen in der gubernativen Thätigkeit Gottes Umgang genommen.

Bei Occam findet sich kein besonderer Abschnitt über die Lehre von der göttlichen Providenz und Weltleitung; alles hierauf Bezügliche ist in der Lehre vom göttlichen Machtkönnen enthalten. Der göttliche Wille ist wie die göttliche Essenz eine unmittelbare Ursache alles dessen, was geschieht, und Causa prima desselben primitate perfectionis,[3] illimitationis[4] et durationis, die Primitas durationis von der natürlichen, nicht von der zeitlichen Präcedenz der göttlichen Causa prima verstanden.[5] Ob der göttliche Wille allezeit erfüllt werde, ist eine Frage, deren Beantwortung das Vermögen der natürlichen Vernunft übersteigt.[6] Diese vermag nur so viel zu erweisen, daß die göttliche Voluntas beneplaciti durch keine Creatur gehemmt werden

ordinantur in æqualem finem, sed quædam in supernaturalem, ut creatura rationalis, alia vero in finem pure naturalem, ut creatura irrationalis. 1 dist. 39, qu. 3, n. 12.

[1] Executio providentiæ respectu aliquorum est immediate a Deo, scil. respectu angelorum et eorum quæ immediate a Deo producuntur, respectu autem aliorum est mediantibus causis secundis; quare manifestum est, quod providentia Dei non est æqualiter de omnibus. Ibid.

[2] Hæc inæqualitas est ex parte rerum et non ex parte Dei, qui una ratione simplici scit, quod unicuique rei expedit ad consecutionem sui finis. Ibid.

[3] Dicitur causa prima primitate perfectionis, sicut si sol et ignis concurrunt ad causandum effectum, sol erit causa prior primitate perfectionis. 1 dist. 45.

[4] Est prima primitate illimitationis illa, quæ concurrit vel concurrere potest ad plures effectus producendos, sicut sol potest concurrere ad plures effectus producendos quam angelus. Ibid.

[5] Causa dicitur prima primitate durationis dupliciter, vel quod præcedat secundum suam naturam, vel quod prius duratione causet, sicut si unus prius traheret navem quam alius, et postea simul cum eo. Ibid.

[6] Si possit probari, quod Deus vult alia a se, potest probari quod voluntas Dei semper impleatur, ita scil. quod si vult aliquid fieri a se, fit a se, si vult aliquid fieri ab alio, fit ab alio, si vult aliquid fieri tam a se

könne,[1] während allerdings der Voluntas Dei antecedens[2] und der Voluntas signi[3] nach dem Zeugniß der Erfahrung oft entgegengehandelt wird.

Die Unterscheidung zwischen der Voluntas antecedens und consequens Gottes ist auf Thomas Aquinas zurückzuführen, und findet sich auch bei Durand,[4] welcher der Lehre von der unausweichlichen Erfüllung der Voluntas consequens eine solche Fassung zu geben sucht, daß damit dem von Aureolus der thomistischen Lehre von der Voluntas consequens et efficax gemachten Vorwurfe einer absoluten Nöthigung[5] vorgebeugt werde. Der Werth der von ihm versuchten Ausgleichung der Voluntas Dei efficax mit der Contingenz des zeitlichen Geschehens[6] ist nun freilich davon abhängig, ob und in-

---

quam ab alio, fit a se et ab alio; et eodem modo de nolito a Deo. Sed non potest probari, quod omne volitum a Deo fit a Deo; nec quod omne volitum a Deo fit ab alio; et consimiliter dicendum est de nolito. 1 dist. 46.

[1] Contra voluntatem omnipotentem et non impedibilem volentem aliquid efficaciter nihil potest fieri; sed voluntas Dei est omnipotens et non impedibilis. 1 dist. 45.

[2] Manifestum est, quod Deus dat cuilibet naturalia, quibus potest consequi actum meritorium, et Deus est paratus coagere cuilibet ad actum meritorium, nec manifestabit sibi contrarium, scil. se nolle eum illicere actum meritorium, quia nunquam præcipiet sibi contrarium, et dat præceptum et consilium ut exequatur actum meritorium; et tamen non quilibet elicit actum meritorium, sed multi eliciunt actus demeritorios; ergo tales faciunt contra voluntatem divinam antecedentem. Ibid.

[3] Multa fiunt tam contra præcepta, quam consilia; ergo multa fiunt contra voluntatem signi. Ibid.

[4] 1 dist. 47, qu. 1.

[5] Die thomistische Lehre von der Voluntas consequens efficax ist nach Aureolus unzulässig in hoc, quod dicit, velle divinum attingere aliquid volitum in particulari secundum omnes conditiones singulares illud circumstantes, sic quod tale velle sit efficax nec possibile impediri. Constat enim, quod si tale velle poneretur in Deo, esset idem quod Deus, et per consequens esset quoddam necesse esse necessitate absoluta, nec potuisset etiam ab æterno non habuisse tale velle; sed ab ipso, cum sit efficax secundum istos de necessitate et immutabiliter, effectus sequitur, ex quo tale velle positum est. Ergo de necessitate absoluta Deus producet et faciet illud, super quod transit tale velle. Hoc autem catholice poni non potest. 1 dist. 47, art. 2.

[6] Deus, qui est agens per intellectum et voluntatem, eadem scientia et voluntate potest præconcipere et velle quædam evenire mediantibus causis contingentibus, et hæc dicuntur contingentia; ergo voluntas divina non imponit omnibus rebus volitis necessitatem. Sed quibusdam imponit necessitatem,

wieweit es ihm gelungen sei, die Realität der menschlichen Willensfreiheit zu erweisen, und ob überhaupt seine Weltlehre auf die Erweisung derselben angelegt sei. Uns scheinen die Bedingungen zur speculativen Erweisung derselben eben nur in einem lebendig concretisirten Idealbegriffe des Weltganzen gegeben zu sein, der in der Idee der Persönlichkeit gipfelt, und in dieser den Stützpunkt der Idee einer freien Causalität gewonnen hat.

Neuntes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der nachscotistischen Scholastik.

Nach thomistischer Lehre[1] war Adam im Stande der Gnade erschaffen worden, und mußte in diesem Stande erschaffen werden, weil nur unter Voraussetzung desselben die gesollte Unterordnung des Leibes unter die Seele, der niederen Begehrungskräfte unter die Herrschaft der Vernunft, sowie der menschlichen Vernunft unter Gottes Wille und Gebot im Anfangsstande des Menschen statthaben konnte. Nach Duns Scotus[2] ist der Mensch in puris naturalibus ohne Heiligungsgnade geschaffen worden; die Justitia originalis wurde dem bereits geschaffenen Menschen zu dem Ende verliehen, auf daß er dasjenige,

---

qualem capere possunt res creatæ et permittit libertas voluntatis divinæ, aliis autem imponit contingentiam duplicem, unam respectu sui, quia libere vult, et hæc est communis omnibus creatis, aliam respectu causarum mediarum, quæ est quibusdam specialis. Ex quo duo patent: Primo, quod non bene dicunt illi, qui dicunt, quod omnia de necessitate eveniunt per comparationem ad voluntatem divinam, quia omnia respectu voluntatis divinæ eveniunt libere .... Secundo, quod necessitas et contingentia, quæ est in rebus per comparationem ad causas medias, est intenta et ordinata a voluntate divina; propter quod male dicunt, qui eam reducunt solum in causas medias; sequeretur enim, quod non esset intenta sed casualis, quod non est verum. 1 dist. 46, qu. 1.

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 95, art. 1.

[2] Report. 3 dist. 18, qu. 2, n. 3.

was er zu wirken von Natur aus befähiget war, desto leichter und gewisser zu leisten befähiget wäre. Die Justitia originalis ist etwas von der Heiligungsgnade Verschiedenes; sie ist nicht gleich dieser ein lebendiger Antrieb zum Guten, sondern einzig nur die auf übernatürlichen Vorkehrungen und Ausrüstungen beruhende Möglichkeitsbedingung eines vollkommen gerechten Handelns des menschlichen Willens. Aureolus[1] tritt vermittelnd zwischen Thomas und Scotus, wenn er lehrt, daß der Mensch zwar nicht im Stande der Gnade erschaffen worden, aber noch vor dem Falle wirklich mit der Heiligungsgnade ausgerüstet worden sei, in deren Kraft er sich zeitweilig im Stande der Gerechtigkeit behauptet habe. Die Justitia originalis faßt Aureolus als eine von Gott verliehene Habitualität und Qualität auf, kraft welcher das sinnliche Begehren vollkommen der Vernunft unterthan war, so daß dem sittlichen Willen des Menschen das Gute leicht, das Böse sogar schwer war; Aureolus hält es demzufolge im Gegensatze zu Scotus für probabel, daß im ursprünglichen Gerechtigkeitsstande selbst nicht einmal läßliche Sünden möglich waren.[2] Aus dem Besitze der Heiligungsgnade im Urzustande ergibt sich das Vorhandensein eingegossener Tugenden in diesem Stande, während erworbene Tugenden in demselben als überflüssig entfallen,[3] da die Aufgabe derselben, die sinnlichen Begehrungen im Gehorsam gegen das Gebot der Vernunft zu erhalten, in vollkommenster Weise schon durch das Donum justitiæ originalis erfüllt war. Die sinnlichen Begehrungen widerstreben nicht ihrer Natur nach dem Gebote der Vernunft, verhalten sich vielmehr an sich gegen dieselben indifferent;[4] demzufolge muß ihr gegenwärtiges Widerstreben gegen die Gebote der Vernunft aus einer durch die Sünde Adam's in's Dasein gerufenen krankhaften Beschaffenheit des Appetitus sensitivus erklärt werden, welche das Wesen des Peccatum originale constituirt.[5] Auch hierin zeigt sich

---

[1] 2 dist. 29.

[2] Ratio est, quia veniale oritur ex difficultate ad bonum et pronitate ad malum, unde peccasset ex passione nec ex ignorantia, sed ex contemtu, quia contra naturalem inclinationem. L. c.

[3] Homo in statu illo habebat hujusmodi virtutes morales nobiliori modo, quia per infusionem. Ibid.

[4] 2 dist. 30, art. 2.

[5] Vgl. Heinrich's von Gent verwandte Ansicht und deren Widerlegung durch Duns Scotus in meiner Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 119.

wieder ein Gegensatz des Aureolus zur scotistischen Doctrin, welcher zufolge das Peccatum originale lediglich in der Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht.

Baconthorp knüpft an die scotistische Auffassung des Peccatum originis an, rücksichtlich welcher sich ihm indeß das Bedenken aufdrängt, wie die Carentia justitiæ originalis, mit welcher der Mensch geboren wird, für die ihm anhaftende Sünde Adam's soll gelten können, da sie doch nur als Prädisposition der Ererbung jener Sünde gedacht werden kann, mithin als etwas derselben Vorausgehendes erscheint? In der That entscheidet sich Baconthorp dafür, daß nicht jene Carenz formaliter das Wesen der Erbsünde constituire, sondern nur die Dispositivursache ihrer Ererbung sei, welche Ererbung dadurch zur Thatsache werde, daß der Teufel von der der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubten Seele Besitz nehme, und ihren Willen von Gott ablenke, wodurch der sündige Wille Adam's auch zum Willen des Adamssohnes werde. So ist also jene Carenz, mit welcher behaftet der Adamssohn geboren wird, eigentlich nur eine Mittelursache, welche den sündigen Willen desselben in einen Causalnexus mit dem sündigen Willen Adam's bringt; die unmittelbare Ursache des wirklichen Abgewendetseins von Gott ist der über die Seele Gewalt habende Teufel, der wie Augustinus lehrt, durch die sacramentale Taufe aus diesem seinem Besitze verdrängt werde.[1] In der Hingegebenheit des Willens des Adamssohnes an die Gewalt des Teufels[2] glaubt Baconthorp das die Abwendung von Gott ergänzende positive Moment im Begriffe der Erbsünde gefunden zu haben, als welches Duns Scotus fälschlich

---

[1] Convenit officio diaboli causare talem conversionem. Universaliter videmus, quod ubi deficit proprium agens, universale agens supplet ejus causalitatem; sed voluntas Adæ fuit proprium agens respectu originalis, nostra autem nunquam fuit, quia non consistit in actu nostro elicito vel imperato; et certum est, quod voluntas Adæ jam deficit in illo effectu, qui jam non est sub culpa, et certum est, quod diabolus est causa totius malitiæ, ergo etc. 2 dist. 31, art. 4.

[2] Ex hoc, quod diabolus habet jus in nos ex peccato primi parentis, statim in unione animæ nostræ cum carne concupiscibiliter seminata exequitur jus suum, primo ostendendo nobis malum sub specie boni, sicut fecit Evæ, et consequenter excitando et alliciendo et trahendo voluntatem nostram in sui obsequium; et tali intenso actu derelinquit in voluntate nostra quemdam habitum conversivum in ipsius obsequium et aversionem a Deo, et constituti sumus originaliter peccatores per illam habitualem aversionem. Ibid.

das Debitum habendi justitiam originalem nehme. Auf diesem Wege glaubt Baconthorp die Erbsünde als wirkliche Schuld (culpa) des Adamssohnes erweisen zu können, während man von dieser Erklärungsweise absehend nur von einem ohne persönliches Zuthun vorhandenen Verschuldungsverhältniß Gott gegenüber (reatus poenæ) sprechen könne,[1] wie bei Durand der Fall sei. Es ist Baconthorp sichtlich darum zu thun, die dem Adamssohn anhaftende Sünde Adam's als ein moralisches Gebrechen zu qualificiren, um sie unter den Begriff der Sünde bringen zu können; hierin tritt er nicht bloß zu Durand, sondern auch zu Aureolus in Gegensatz, der wol gleich Baconthorp den ererbten sündlichen Zustand als einen positiven Schaden am Menschenwesen zu erweisen bemüht ist, denselben aber nicht als sittliche Vitiation, sondern als Verderbtheit der gottgeschaffenen Menschennatur, als Behaftetsein mit einer Krankheit, als ungesollte, Gott mißfällige Qualität des Menschenwesens darzustellen sucht, die jedoch nicht formaliter als Sünde bezeichnet werden könne, weil sie sonst auch noch in den Getauften als Sünde gelten müßte.

Durand definirt das Peccatum originis als Carenz der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche der Mensch haben sollte, und verdienter Maßen nicht besitzt,[2] weil die Bedingung, unter welcher sie dem leiblichen Stammvater des Menschengeschlechtes für ihn selbst sowol, als auch für alle seine Descendenten verliehen worden war, nicht vorhanden ist.[3] Der sündige Wille Adam's ist interpretativ auch jener seiner Descendenten, und die Berechtigung dieser interpretativen Ausdehnung seiner Schuld auf seine Nachkommen stützt sich darauf, daß in ihm das gesammte ihm entstammende Geschlecht in gewissem Sinne bereits enthalten war, sofern er als Stammvater des Menschengeschlechtes Principium originale desselben war. Das Charakteristische

[1] 2 dist. 31, art. 1.

[2] Communior opinio est, quod peccatum originale est carentia justitiæ originalis cum debito habendi eam, et dignitate carendi ea; quam dignitatem alii nominant reatum, concordantes in re significata, sed differentes in nominatione. 2 dist. 30, qu. 3, n. 14.

[3] Ponitur exemplum satis conveniens a doctoribus de milite, cui si detur castrum pro se et filiis, si fidelitatem regi servaverit voluntas patris in servando vel non servando fidelitatem, est interpretative voluntas filiorum quoad consecutionem vel amissionem castri, quia sicut est ipsi datum non solum pro se sed pro posteris, sic servat vel amittit non solum pro se sed et posteris. 2 dist. 31, qu. 2, n. 7.

in Durand's Begriffe vom Peccatum originale ist somit die interpretative sündige Voluntarietät, welche die Adamskinder zu Theilhabern an der Schuld ihres Stammvaters und deren Folgen macht. Diese interpretative Voluntarietät wird von Durand ausdrücklichst von der wirklichen Voluntarietät unterschieden, welche nur bei selbsteigenen persönlichen Verschuldungen statthat, daher das Peccatum originis nicht eine Schuld der Adamskinder im eigentlichen Sinne, sondern bloß eine Verantwortlichkeit für die Schuld ihres Stammvaters bedeuten könne.

Wenn Durand bemüht ist, das Peccatum originale als ein durch die Idee der interpretativen Voluntarietät vermitteltes Theilhaben der Adamskinder an den Folgen des schuldhaften Handelns ihres Stammvaters denkbar zu machen, so erklärt sich Occam entschieden dagegen, irgend eine bestimmte, wie immer determinirte Auffassung des Zusammenhanges zwischen Adam und seinen Sprossen zum rationalen Erklärungsgrunde der Verpflanzung der Sündenschuld Adam's auf seine Nachkommen zu machen.[1] Wir stehen nach Occam in der Lehre von der Erbsünde, soweit diese als Carenz der den Adamssprossen schuldhafter Weise fehlenden Justitia originalis zu verstehen ist, ausschließlich auf dem Boden positiv-kirchlicher Lehre, in deren Bereiche sich uns keinerlei rationale Denknothwendigkeit darbietet. Gott hätte auch für den Fall, daß er den erstgeschaffenen Menschen im Stande reiner Natürlichkeit belassen hätte, anordnen können, daß derselbe durch das Handeln gegen ein bestimmtes göttliches Gebot die göttliche Huld sowol für sich als auch für alle seine Nachkommen verwirken würde. In diesem Falle wäre nun die Mißfälligkeit der Adamssprossen vor Gott nicht in der Carenz eines ursprünglichen Donum, das Adam verliehen worden war und allen seinen Descendenten eigen sein sollte, begründet;[2] daß man ohne alle Carenz dessen, was man für einen bestimmten Moment zu haben schuldig ist, im Stande actueller Verschuldung sich befinden könne, beweist ein schlafender Verbrecher.

Der Begriff des Peccatum originale ist unter den allgemeinen Begriff des Peccatum zu subsumiren, daher in der verschiedenartigen

---

[1] Sentt. II, qu. 22.

[2] Et hoc ponerem de peccato originali de facto — bemerkt Occam l. c. — nisi essent auctoritates Sanctorum, quæ videntur dicere, quod originale peccatum est carentia justitiæ debitæ inesse.

Auffassung des ersteren sich wol auch eine verschiedenartige Auffassung des Peccatum im Allgemeinen reflectiren wird. Aureolus[1] setzt das Wesen des Peccatum gemeinhin in die Deformität und Defectuosität, welche in dreifacher Weise vorhanden sein kann zufolge der Abweichung von einer dreifachen Rectitudo, welche in der Integrität der Natur, in der Übereinstimmung des freithätigen Handelns mit der Recta ratio oder dem sittlichen Vernunftdenken des Menschen und in der Übereinstimmung mit der ursprünglichen göttlichen Willenssetzung gegeben ist. Dieser dreifachen Abweichung von der gesollten Rectitudo entspricht ein dreifaches Moment im Begriffe der Sünde,[2] welches dreifache Moment nach Aureolus sowol in der actuellen Sünde, als auch in der Erbsünde vorhanden ist, ein reales, ein moralisches und ein theologisches. Das reale ist in der Res gegeben, welche materialiter die Sünde constituirt; diese Res ist in der actuellen Sünde der ungesollte Willensact, in der Erbsünde die ungesollte, der ursprünglichen Rectitudo des gottgesetzten Menschenwesens widersteitende Beschaffenheit desselben, welche sich in der Auflehnung der Sinnlichkeit gegen das Gebot der Vernunft kundgibt. Das moralische Moment ist die Makel, die der Seele durch das Vorhandensein der ungesollten Res aufgedrückt wird; das theologische Moment der Stand der Verschuldung vor Gott, welchem das seinem Willen und seiner Anordnung Widersprechende als mißfällig erscheinen muß. In Bezug auf das reale oder materiale Moment der Sünde stellt sich nun zwischen der Erbsünde und actuellen Sünde dieser Unterschied heraus, daß dasselbe in der actuellen Sünde etwas an sich Transeuntes ist, sofern eben der schuldhafte Act als solcher vorübergeht, obschon die der Seele durch ihn angeheftete Makel eine bleibende ist; umgekehrt ist in der Erbsünde das materiale Moment ein bleibendes, welches sogar noch andauert, wenn das moralische Moment oder die der Seele anhaftende Makel durch die Taufe hinweggelöscht ist. Dieß führt auf den weiteren Unterschied zwischen actueller und ererbter Sünde, daß im göttlichen Erlasse der ersteren alle drei Momente der Sünde wegfallen, während bei der Tilgung der durch die Erbsünde dem Menschen anhaftenden Schuld eines der drei Momente unausgetilgt im irdischen Zeitmenschen zurückbleibt.

---

[1] 2 dist. 30, art. 2.

[2] 2 dist. 31, art. 2.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Anschauung des Aureolus von der Erbsünde nicht von jener Censur betroffen werden kann, welcher Baconthorp Durand's Auffassung derselben unterwirft. Aureolus läßt den Reatus poenæ durch eine an der Seele haftende Makel begründet sein, welcher Baconthorp das Hingegebensein der Seele des in sinnlicher Lustbegierde erzeugten Menschen an die Macht des Teufels substituirt. Hieraus ist nun weiter auch schon zu entnehmen, daß Baconthorp dem Begriffe des Peccatum nicht jene Weite geben will, wie Aureolus, sondern denselben auf den Bereich der ethischen Sphäre beschränkt, und ferner die Charakteristik des Peccatum als Deformität, worauf bei Aureolus das sogenannte moralische Moment im Begriffe der Sünde als Makel der Seele gegründet ist,[1] fallen läßt. Er bleibt bei dem Begriffe des Malum als Privation stehen,[2] und setzt demgemäß das allgemeine Wesen der Sünde in die Abwendung von Gott; das Vitium ist ihm wesentlich die Carentia rectitudinis,[3] die verschiedenen besonderen Arten der Sünden sind ihm eben so viele Arten der Abwendung von Gott und der Carentia rectitudinis.

Durand gibt wol, sofern er auf die metaphysische Frage über den Begriff des Malum eingeht, dem Begriffe des Peccatum eine über den Bereich des Ethischen hinausgreifende Bedeutung, läßt ihn aber specifisch doch nur im Bereiche der mit wahlfreiem Willen begabten Wesen zur wahren und eigentlichen Verwirklichung gelangen. Der solcher Art begränzte Begriff schließt nach Durand drei Momente

---

[1] Vgl. Aureol. 2 dist. 31, art. 2: In peccato actuali est considerare actum, qui dicitur a potentia, qui transit; postquam autem actus ille transierit, nihil videtur post actum remanere, quod sit reale secundum esse naturæ, sed tantummodo remanet macula quædam, quæ magis consistit in esse morali, eo modo quo infamia dicitur macula, macula autem illa oritur ex deformitate actus. Quia enim actus est deformis, idcirco quandocumque intellectus concipit hominem fuisse sub illo actu, eo ipso totum hominem concipit ut maculatum et detestabilem, ita quod omni intellectui occurrit sub macula quadam et turpitudine ac deformitate et indignitate. Hæc ergo indecentia in esse intentionali est illud, quod relinquitur in anima post peccatum, et nihil aliud reale.

[2] Daß formaliter das Malum in der Privation bestehe, gibt auch Aureolus zu; im Gegensatze zum Bonum sei indeß auch noch ein positives Moment am Malum zu beachten: Bonum et malum opponuntur sicut convenientia et disconvenientia contrarie, non privative. 2 dist. 35, art. 2.

[3] 2 dist. 39, art. 4.

in sich: Culpa, Macula seu Offensa, Reatus.[1] Alle drei Momente zusammen sind nur im Begriffe der actuellen Todsünde enthalten. Im Begriffe der Erbsünde fehlt das erste Moment, im Begriffe der actuellen läßlichen Sünde das zweite. Ferner bringt der Begriff der läßlichen Sünde es von selbst mit sich, daß der Reatus derselben sich auf zeitliche Strafen als schuldiges Leiden beschränkt; die Erbsünde involvirt wol einen Reatus poenæ æternæ, der jedoch auf die Poena damni beschränkt ist. Der Begriff des Peccatum ist somit nur in der actuellen Todsünde nach dem Vollgewichte aller seiner constitutiven Momente actuirt. Durand bezeichnet das Peccatum als Malum moris im Gegensatz zu dem in der Poena gegebenen Malum naturæ.[2] Das Malum ist gemeinhin Privatio boni; je nachdem nun dieses Beraubtsein in Bezug auf die Perfectio secunda oder Perfectio prima des Seienden statthat, ist entweder ein Peccatum oder ein Malum naturæ vorhanden; bei den mit freiem Willen begabten Wesen gestaltet sich das Peccatum zur Culpa, das Malum naturæ zur Poena. Es gibt gewisse Sünden, welche unmittelbar ihre Strafe in sich selbst tragen;[3] und gemeinhin steht ein gottgeordneter Zusammenhang zwischen Schuld und Strafleiden fest, obschon nicht alles zeitliche Leiden des Menschen als Strafleiden angesehen werden kann.[4] Auch ist nicht die Strafe, sondern die Schuld oder die Sünde das größere Malum; denn die Sünde beraubt den Menschen des ihm am meisten angemessenen Gutes, des Bonum rationis, macht ihn unmittelbar zu einem Malus,[5] und schwächt durch die aus der fortgesetzten Übung des Bösen hervorgehenden Inclinationen die natürliche Vermöglichkeit des Menschen zum Guten.[6]

[1] Circa peccatum mortale actuale est tria considerare: culpam, quæ est voluntaria inordinatio actus saltem quantum ad peccatum commissionis; maculam, quæ est carentia gratiæ, quæ eadem ratione dicitur macula animæ qua gratia dicitur ejus pulchritudo; dicitur etiam offensa quia gratia solum est ad amicum, propter quod substractio gratiæ dicitur offensa quasi substractio amicitiæ. Est ibi tertio considerare reatum, qui nihil aliud est quam debitum seu obligatio ad poenam æternam. 3 dist. 19, qu. 1.

[2] 2 dist. 35, qu. 1.

[3] In pluribus actibus malis actio et passio concomitantur se, sicut iram, invidiam, tristitiam, quæ sunt quædam animæ operationes, sequitur immutatio corporis a debita convenienti dispositione in indebitam. 2 dist. 36, qu. 2, n. 4.

[4] 2 dist. 36, qu. 3.

[5] 2 dist. 37, qu. 3.

[6] 2 dist. 34, qu. 4.

Durand anerkennt eine auf göttlichen Dispositionen beruhende rationale Verkettung zwischen Schuld und Strafe. Occam hält sich einfach an die göttliche Disposition, ohne die Nothwendigkeit eines inneren moralischen Zusammenhanges zwischen Schuld und Strafe zuzugeben.[1] Der sündige Act hinterläßt keine solche Wirkung in der Seele, durch welche diese eine andere würde, als sie vor der Sünde war;[2] und gesetzt, sie hinterließe eine derartige Wirkung, so läge es in Gottes Macht, dieselbe aufzuheben.[3] Da es nach Occam keine ihrer inneren Natur nach böse Handlung gibt, so kann er im Gegensatze zu Durand Gott zum unmittelbaren Coagenten der sündigen Menschenthat machen; ja er findet es denkbar, daß Gott sogar die Causa totalis einer solchen Handlung wäre.[4] Demzufolge darf es nicht Wunder nehmen,

---

[1] Peccatum nihil aliud est, nisi aliquem commisisse vel omisisse actum, propter quem Deus eum ordinavit ad poenam æternam. Aliter tamen potuit Deus ordinare. Sentt. IV, qu. 8.

[2] Per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima; quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem ille obligatur, tamen ille actus non corrumpit, quia non inest nec aliquid tollitur ab anima; quia non substantia nec accidens. Certum est; quia si sic: aut habitus animæ, et patet quod non opus, quod aliquis præcedat talem actum; nec aliqua passio, quia non opus quod necessario præcedat illum actum; nec species aliqua, quia illa potest stare cum tali actu. Si dicatur, quod per peccatum diminuitur inclinatio ad virtutem: contra, sicut prius, quia inclinatio est aut substantia aut accidens; non substantia, quia nulla talis corrumpitur vel minuitur per peccatum secundum omnes; nec est accidens, quia non habitus nec actus secundum omnes, nec species nec potentia similiter. Ibid.

[3] Si dicatur, quod per talem actum est minus dispositus ad actum virtutis quam ante, quia per illum actum inclinatur ad oppositum virtutis, contra: Deus potest suspendere activitatem illius actus peccati respectu generationis habitus et istum actum annihilare, et tunc remaneret ille peccator sicut prius. Ibid.

[4] Deus non peccaret, quantumcunque faceret omnem actum sicut causa totalis, quæ nunc facit cum peccatore sicut causa partialis, quia peccatum nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cujus commissionem vel omissionem homo obligatur ad poenam æternam. Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso quod Deus vult, hoc est justum fieri. Et est exemplum ad hoc, quod si esset aliquis superior respectu duorum et præciperet uni facere aliquid et alteri non, unus in non faciendo peccaret et alter non, quia secundus æqualiter obligatur sicut primus; obligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem. Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicujus

wenn Occam weiter noch behauptet, es stünde in Gottes Macht, dem Sünder ohne dessen Reue und Buße die Sündenschuld zu erlassen und die Heilsgnade zu spenden.[1] Eine derartige Begnadung des Sünders streite nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit;[2] im Gegentheile würde die Läugnung ihrer Möglichkeit in ihren Consequenzen die Absolutheit des göttlichen Machtwirkens in Frage stellen.[3]

Occam zieht durch die völlige Negirung eines inneren ideell nothwendigen Zusammenhanges zwischen der sittlichen Schuld und einer ihm entsprechenden Strafe oder Büßung die letzten Consequenzen aus der scotistischen Lehre von der Zufälligkeit der im absoluten göttlichen Willen begründeten sittlichen Ordnung, deren Geboten mit Ausnahme des Gebotes, Gott über Alles zu lieben, keine innere Nothwendigkeit zukomme. Die theologische Scholastik langte hiemit bei dem extremen Gegentheil der in der Anselm'schen Satisfactionstheorie ausgedrückten Idee der Unverbrüchlichkeit einer heiligen Ordnung an, deren absolutes Gerechtigkeitsgesetz es mit sich bringe, daß Gott nur um den Preis einer höchsten Sühne, deren Leistung alles Vermögen einer bloßen Creatur übersteigt, den durch die menschliche Sünden-

---

sicut causa totalis, nunquam talis peccaret nec Deus, quia ad nihil obligatur, nec alius, quia actus ille non esset potestate sua. Ibid.

[1] Non includit contradictionem, peccatum remitti et gratiam infundi sine poenitentia .... Deus potest gratiam infundere illi sine poenitentia, in quo non invenitur aliquid repugnans gratiæ vel gloriæ. Sed in peccatore nihil invenitur repugnans gratiæ vel gloriæ, quia actus jam transiit, et ex illo actu non opus quod aliquis habitus derelinquatur..... Possibile est aliquem oblivisci se commisisse peccatum, sic scil. quod habeat ignorantiam invincibilem respectu illius, et per consequens illa ignorantia non est imputabilis; iste tunc non tenetur detestari illud peccatum. Sed nullus habens usum rationis potest poni extra statum salutis; igitur si iste Deum diligat super omnia, Deus de potentia ordinata sibi infundit gratiam, igitur etc. Ibid.

[2] Deus pro aliquo tempore potest non infligere poenam; et si illa non repugnant pro aliquo tempore, nec in perpetuum repugnabunt, quia lapsus temporis non facit repugnantiam, sed illa quæ repugnant, de se repugnant. Ibid.

[3] Hoc dato sequitur, quod Deus non potest istum peccatorem annihilare ullo modo; quia si non poeniteret, necessario oporteret, si sit justus, quia infligeret sibi poenam, quam non potest infligere, si eum annihilaret; et si poeniteret, non potest eum annihilare, quia tunc necessario sibi daret gratiam, et per consequens secundum rectam rationem daret sibi gloriam. Et sic nunquam posset aliquem peccatorem annihilare, quia necessario omnis peccator est sub aliquo istorum contradictoriorum, quia vel poenitet vel non poenitet. Ibid.

schuld causirten Reatus poenæ æternæ erlassen könne. Duns Scotus läßt es dahingestellt sein,[1] ob außer der Reue und Zerknirschung des fehlenden Menschen noch irgend eine andere Sühne der Sündenschuld unumgänglich nothwendig gefordert werde; nach Occam wäre selbst das von Scotus als unerläßlich Geforderte nicht an sich und aus inneren Gründen nothwendig. Man darf aber hieraus nicht auf einen widersittlichen Indifferentismus Occam's schließen; er gibt sich vielmehr auf ethischem Gebiete als strengen antieudämonistischen Puristen zu erkennen,[2] und vertritt, den religiösen Charakter seiner Denkart betreffend, die absolute Nothwendigkeit der Heilsgnade Christi zur Erlangung des seligen Seins in Gott. Der Fehler liegt bei ihm vielmehr in dem absoluten Mangel eines ideellen Weltverständnisses, daher sich seine Auffassung der Stellung des sittlichen Subjectes in der gottgesetzten Ordnung der Dinge ausschließlich auf die Wahrnehmung rein empirischer Beziehungen beschränkt; der Gedanke einer sittlichen Ordnung, die ihr Gesetz in sich trage, ist ihm fremd, ihm erklärt sich Alles ausschließlich aus göttlichen Satzungen und Anordnungen. Daß der sittlichen Schuld ein Sühnleiden zu entsprechen habe, gilt ihm nicht als eine innere sittliche Nothwendigkeit, sondern ist einzig eine Vorkehrung des göttlichen Machtwillens, der es auch anders hätte anordnen können. Wie hätte auch Occam, dem die geistige Innerlichkeit des Menschen als etwas dem bloßen Vernunftdenken Unerreichbares galt, hierüber anders urtheilen sollen? Ihm vertrat die in seinem Sinne aufgefaßte kirchliche Heilslehre vollständig und absolut die Stelle einer Metaphysik der sittlichen Ordnung, sie war der ausschließliche und einzige Halt seines sittlichen Denkens.

Sofern die gesammte Weltwirklichkeit dem freischöpferischen Willen Gottes ihr Dasein verdankt, und die endliche Beseligung des Menschen gleichfalls ein Werk des erbarmungsreichen Liebewillens Gottes ist, ist allerdings der souveraine göttliche Wille in der Gestaltung und Leitung der Dinge das absolut Bestimmende. Es ist aber eine rohe Äußerlichkeit, denselben bloß von Seite seines absoluten Machtkönnens zu betonen, und geradezu falsch, ihn als absolute Arbitrarietät zu fassen. Der Wille Gottes ist ein heiliger Wille, und demzufolge muß auch die

---

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 131 f.

[2] Vgl. meine Abhandl.: „Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien, 1882), S. 74.

von ihm geschaffene Ordnung der Dinge heilige, unverletzliche Gesetze ihres Bestandes in sich tragen. Diesem Gedanken darf nun allerdings nicht eine solche Fassung gegeben werden, daß daraus, wie bei Anselm der Fall ist, für Gott die Nöthigung erwüchse, die Sühnung der Menschenschuld auf eine Art sich vollziehen zu lassen, durch welche Gott selbst in ein unabweisliches Mitleiden mit dem einem verdienten und unabwendbaren Strafleiden anheimgefallenen Menschen gezogen würde. Denn hiemit würde der Erbarmungswille Gottes zu einem unfreien Willen gemacht, und Gott als erbarmender in das Verhältniß einer Schuldigkeit gegen sich selbst als den absolut Gerechten gesetzt. Das unabweislich Nothwendige, was in der sittlichen Ordnung liegt, kann sonach nur in einer Nothwendigkeit, welcher der in diese Ordnung gestellte Mensch unterworfen ist, bestehen. Diese Nothwendigkeit bringt nun allerdings mit sich, daß der sündige Mensch, so lange seine Schuld nicht auf irgend eine Art vollgiltig gesühnt ist, einem unabweislichen Strafleiden überantwortet ist; und gesetzt, er bliebe mit einer derartigen Sühne für immer im Rückstande, so wäre er einem ewigen Strafleiden anheimgefallen. Dieser an sich furchtbare Gedanke verliert die anscheinend ihm anhaftende Härte, sobald man sich auf den Boden der concreten Heilsordnung stellt, welcher zufolge es sich nur darum handelt, daß der sündige Mensch sich die bereits durch einen Höheren über ihm geleistete Sühnung durch freiwilliges Eingehen in den Geist und in die Idee des göttlichen Erlösungswerkes selbstthätig aneigne. Eine derartige selbstthätige Aneignung geht nicht über das menschliche Vermögen, und erscheint als das ebensowol durch den schuldigen Dank für die Gnaden der Erlösung, als auch durch den das göttliche Rettungswerk beseelenden und durchdringenden Geist der Heiligkeit absolut Geforderte. Wer in diesen Geist nicht eingehen will, liefert sich damit freiwillig dem Gerichte der ewigen Verwerfung. Damit lösen sich von selbst bestimmte Fragen, welche in einer rein abstracten Fassung mit unlöslichen Schwierigkeiten behaftet scheinen. So die Frage, ob eine ungesühnt gebliebene Todsünde mit dem ewigen Tode bestraft werden könne. Vom Standpunkte einer rein abstracten Betrachtungsweise wird, wie Aureolus bei Besprechung dieser Frage referirt,[1] eingewendet, daß zwischen der ihrer Natur nach doch nur endlichen Schuld und einer sie treffenden endlosen Strafe kein richtiges Verhältniß bestehe. Aureolus

[1] 4 dist. 46, art. 1.

führt einige Erwiderungen auf diesen Einwand an, welche er jedoch sämmtlich ungenügend findet; so die Bemerkung, daß die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes,[1] oder als ein an der Ehre Gottes begangener Raub[2] den Charakter einer unendlichen Schuld an sich trage. Er will, daß man zwischen absoluter und proportionaler Gerechtigkeit unterscheide. Ohne gerade schlechthin die Herbeiziehung des Begriffes der absoluten Gerechtigkeit zu verwerfen,[3] scheint ihm doch die Application des Begriffes der proportionalen Gerechtigkeit auf das in Rede stehende Problem weit angemessener. Das jenseitige ewige Los des Menschen ist dem Gesammtergebniß und Schlußresultat seiner zeitlichen Lebensführung angemessen; je nachdem nun dieses als lohnenswerth oder strafwürdig erscheint, ist Lohn oder Strafe sein Los in den unwandelbaren Verhältnissen des jenseitigen ewigen Seins, welches den definitiven Abschluß der irdisch zeitlichen Lebensentwickelung bildet. Auch darum scheint der Begriff der absoluten Gerechtigkeit auf das jenseitige ewige Strafleiden nicht anwendbar, weil selbst dieses noch durch die göttliche Barmherzigkeit gemildert ist.

Dieses letztere Argument wird auch von Durand[4] angeführt zum Erweise dessen, daß das Strafleiden der Verworfenen kein intensiv unendliches sein könne, wie denn schon an sich eine intensive Unendlichkeit eines nach Graden zu bemessenden Seinszustandes undenkbar ist, da es in demselben einen niedersten und höchsten Grad als absolute Möglichkeitsgrenzen desselben geben muß. Auch in der Begründung der extensiven Unendlichkeit der jenseitigen Strafleiden sieht Durand von

---

[1] Ista infinitas in actu tantummodo extrinseca est. Hoc enim modo diceretur, quod poena qua Deus punit animam per duos dies in purgatorio, est infinita. L. c.

[2] Honor iste Dei, quem culpa privat, non est nisi obedientia, quam quilibet debet Deo; sed obedientia hujusmodi patet quod non est bonum infinitum; ergo propter ista non evaditur difficultas, quare poena non sit improportionata culpæ, si sit infinita. L. c.

[3] Si aliquis vellet omnino tenere, quod justum hujusmodi sit justum simpliciter, et quod ex hoc oporteat ponere poenam esse infinitam, quia culpa fuit infinita, non video quomodo culpa aliter possit intelligi infinita, quam hoc modo: Culpa privat debitum infinitum, unde peccator, si eliciat actum infinitum, venit tamen contra obligationem infinitam, quia infinite tenetur Deo. . . . Plus teneor Deo quam isti homini et quam illi infinitum; unde debitum, quo obligor Deo, excedit debitum, quo obligor homini, sine proportione finita. L. c.

[4] 4 dist. 46, qu. 2.

der durch Aureolus abgewiesenen abstractiven Begründungsweise ab, und sucht die Sache vielmehr durch eine concretive Verdeutlichung zu erläutern. Wie es im menschlich-bürgerlichen Gemeinwesen (civilitas mundana) eine absolute Ausstoßung solcher Glieder gibt, deren Verhalten mit dem Bestande und der Ordnung desselben principiell unverträglich ist, so auch in der auf Gottes Gesetz gegründeten Civilitas divina. Die Modi der Ausstoßung sind hier wie dort Exil, Hinrichtung, ewiges Gefängniß. Die Verworfenen schließen sich durch innerliche Verhärtung gegen das Gute eigentlich schon von selbst aus, indem sie hiedurch ihre Schuld, und mit derselben ihre Strafwürdigkeit verewigen. Wenn ferner dem Guten, trotzdem daß er keinen eigentlichen Verdienstanspruch auf die ewige Seligkeit erwerben kann, diese im Namen der göttlichen Gerechtigkeit zuerkannt wird, so darf im Namen derselben Gerechtigkeit um so weniger dem Bösen sein selbstgewirktes Straflos vorenthalten bleiben, weil es sicherlich weit mehr ein selbstverdientes ist, als die ewige Belohnung der Guten.

Da der Bestand der Menschengattung nach dem Sündenfalle durch Denjenigen gestützt ist, der als himmlischer Wiederhersteller des gefallenen Geschlechtes in den Verband desselben eintreten sollte, so läßt sich die Idee der sittlichen Ordnung nicht ohne Beziehung auf die christliche Erlösungslehre entwickeln; die Ideen der Schuld und Versöhnung sind Correlate, welche in einem unlöslichen Verbande miteinander stehen. Da aber der Modus der zu vollziehenden Erlösung den Dispositionen des freien göttlichen Erbarmungswillens anheimgegeben ist, der in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit sich stufenweise offenbart, so sind wir darauf angewiesen, die Erkenntniß jener Dispositionen durch geistige Vertiefung in die Thatsachen der Offenbarungsgeschichte zu gewinnen, und durch dieselben informirt den Gottes würdigsten, und den factisch gegebenen Menschheitszuständen angemessensten Modus der Rettung und Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes verstehen zu lernen. Anselm glaubte in den Ideen einer übergeschichtlichen theologischen Apodiktik den Schlüssel zum philosophischen Verständniß der Erlösungsidee gefunden zu haben; später folgende Theologen wiesen diese übergeschichtliche ideologische Apodiktik ab, ohne jedoch in das anthropologisch-geschichtliche Verständniß der Heils- und Erlösungsthatsache sich ganz und vollkommen einzulassen, dessen Auseinandersetzung freilich nicht mehr so sehr der kirchlichen Dogmatik, als vielmehr der christlichen Religionsphilosophie und

Geschichtsphilosophie angehört, weil es eben ein aus dem philosophischen Denken herausgesetztes, somit ideologisches Verständniß sein soll, welches jedoch eben nur auf Grund der kirchlich-theologischen Lehre entwickelt werden kann und dieselbe zu ihrem perpetuirlichen Correctiv hat. Hierin besteht nun eben die heutige Aufgabe einer auf Grund der gläubigen Umfassung des Lehrinhaltes der kirchlichen Theologie sich entfaltenden christlichen Philosophie, deren Aufgabe es ist, in das ideelle Verständniß der kirchlichen Heils- und Gotteslehre einzuführen, und die christliche Heilserkenntniß zu einer erhabenen christlich-philosophischen Theodicee auszugestalten.

In welches Verhältniß sich die nachscotistische Scholastik zur Incarnation und Genugthuungsleistung Christi als Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte setzte, werden wir im folgenden Abschnitte sehen; hier wollen wir nur die Antwort vernehmen, welche sie auf die Frage gab, ob es nicht in Gottes Macht gestanden wäre, dem gefallenen Geschlechte die Sündenschuld zu erlassen ohne Spendung eines übernatürlichen Donum als Ersatzes der verlornen Justitia originalis? Nach Aureolus[1] wäre dieß zwar an sich nicht unmöglich, aber zwecklos da der Mensch, durch den Erlaß der Schuld aus dem Stande der Sünde in jenen der natürlichen Rectitudo versetzt, doch in demselben ohne übernatürliche Gnade nicht würde verharren können. Somit ist die Heiligungsgnade ein unerläßliches Requisit des gerechten gottwolgefälligen Lebens. Auch in Bezug auf die einzelnen sittlichen Handlungen, zu deren Leistung die menschliche Natur an sich vermögend wäre, ist die Sicherheit und Gewißheit eines wahrhaft guten Handelns nur durch die Gnade gewährleistet.[2] Die einzelne sittliche Handlung muß, um wahrhaft gut zu sein, allen Umständen gemäß sein, was, soweit es auf den sich selbst überlassenen Menschen ankommt, nur zufällig zutrifft,[3] selbst wenn man von den durch den positiven göttlichen Willen festgesetzten Bedingungen einer vollkommen

[1] 4 dist. 1, qu. 2, art. 4.

[2] 3 dist. 23, qu. 4, art. 1.

[3] Illas circumstantias, quæ dantur ab homine punctatim, non est attingere nisi casualiter, ut dicitur 2 Ethic. (c. 4); ergo multo minus circumstantias, quas exigit divina voluntas. Ideo dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum, sed in hoc non justificatus sum (1 Cor. 4, 4) .... Si casualiter facit aliquis, jam non est actus virtuosus, quia non circumstantionatus, quia non electivus .... Non est virtuosus, quia facit a casu, unde secundum hoc non faceret firmiter et scienter. L. c.

guten Handlung absehend nur die natürlich erkennbaren Umstände und Bedingungen der Güte der Handlung in's Auge faßt.[1] Zur vollkommenen Güte der Handlung wird aber schlechthin die vollkommene Conformität mit dem göttlichen Willen gefordert, da einzig dieser die absolute Regel des sittlichen Willens, die menschliche Vernunft hingegen nur eine beziehungsweise Regel desselben ist. Daher kann man auch der philosophischen Moral nur ein beziehungsweises Verständniß der Tugend, und den Philosophen nur beziehungsweise das Lob tugendhaften Handelns zugestehen. Die Conformität der sittlichen Handlung mit dem über die Regel der Vernunft hinausragenden Willen Gottes kann nur durch Gott selbst gewirkt werden; also muß die wahrhafte Tugend eine von Gott eingegossene Tugend sein. Aureolus begnügt sich demnach nicht damit, die Nothwendigkeit der Virtus infusa charitatis als unerläßlicher Möglichkeitsbedingung der Erfüllung aller göttlichen Gebote zu behaupten,[2] sondern besteht auch auf der Nothwendigkeit eingegossener Virtutes morales neben den erworbenen Tugenden dieser Art;[3] und zwar soll jeder besonderen erworbenen moralischen Tugend auch eine besondere eingegossene Tugend derselben Art entsprechen.[4] Aureolus versteht sich mit einem gewissen Wider-

[1] Cum dicitur, quod sufficit aliquod directivum actuum a lege divina omni intellectui: Dico, quod non sufficit, quia lex divina dictavit in universali multas leges, tamen ad particularia applicando oportet esse illustrationem, quantumcunque in universali sit sciens. Dices, quod Deus nobis poterit dare. Dico, quod quando duæ causæ sunt difficiles, si in una potentia sufficiens, et non in alia, adhuc contingit errare; sed posito in intellectu aliquo directivo, tamen voluntas potest errare circa illa. Ibid.

[2] Das Gegentheil behaupten, wäre Pelagianismus: Non enim Pelagius posuit, quod aliquis posset implere præcepta Dei meritorie, sed quod posset implere quoad substantiam actus, ut patet per Augustinum ipsum reprobantem; et ideo ponere, quod aliquis ex puris naturalibus possit implere præcepta quantum ad substantiam actus, est error Pelagii. Tunc etiam sequeretur, quod aliquis sine gratia posset vitare omne peccatum mortale, quia qui non facit contra præceptum Dei, nec peccat mortaliter. 3 dist. 27, art. 1.

[3] In 2 Ethic. dicitur, quod nullus potest mentem attingere quoad omnes circumstantias; unde non est homo ita temperatus, quin quandoque excedat et quandoque deficiat; ideo dicit ibi Aristoteles, quod sufficit ad virtutem ibi ad medium appropinquare. Ergo si nescimus cursum circumstantiarum, quas recta ratio dictat ex nobis, quanto minus circumstantias, quas attingit voluntas divina. 2 qu. 27, art. 1.

[4] Sicut lux derivatur in aere a sole, et ibi est principium caloris, sic a Spiritu Sancto derivatur ad nos qualitas immansiva, et illa impellit nos

ſtreben zu dieſer Annahme, welche ihm mit der herkömmlichen Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen den natürlichen und übernatürlichen, menſchlichen und göttlichen Tugenden nicht vereinbar ſcheint;[1] ſeine endgiltige Entſcheidung in dieſem Punkte hat Ähnlichkeit mit jener, durch welche er ſich im Gegenſatze zu der ihm natürlicher erſcheinenden Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der intellectiven Seele und ſinnlichen Leiblichkeit für die ſtrengſte Deutung des Begriffes der Seele als Forma corporis entſcheidet. Jene endgiltige Entſcheidung ſteht im engſten Zuſammenhange mit ſeiner Auffaſſung des Subjectes der moraliſchen Tugenden, als welches ihm für jede derſelben die Voluntas und der Appetitus sensitivus gelten.[2] Steht der Appetitus sensitivus in der gefallenen Menſchennatur unter dem Einfluſſe ſündlicher Reizungen, ſo muß dieſen zur Ermöglichung ächter menſchlicher Tugendhabitus durch die übernatürliche Gnade entgegengewirkt werden.

Ihren letzten Rückhalt hat die Lehre des Aureolus von der Nothwendigkeit der eingegoſſenen moraliſchen Tugenden in ſeiner Anſchauung vom göttlichen Weſen als Forma exemplaris alles Geſchaffenen, welcher ſomit auch der Menſch in ſeinem ſittlichen Handeln ſich zu conformiren hat, auf daß dieſes ein vollkommenes ſei; die vollkommene

ad actum debite circumstantionatum .... ita quod, quot sunt actus voluntatis specie differentes, tot sint ibi qualitates tales immanentes .... et illæ dicuntur virtutes infusæ, et respectu illarum se habet Spiritus Sanctus ut sessor, voluntas autem ut pedissequa. Ibid.

[1] Habemus duplicem finem, et naturalem et supernaturalem. Ad finem naturalem nos disponunt virtutes naturales et prudentia, sed ad supernaturalem charitas, spes et fides; et hæc videntur sufficere, nec respectu finis naturalis, quod est bonum rationis, oportet ponere morales alias infusas, nec respectu finis naturalis alias a prædictis. Aspicendo ad Sanctorum auctoritates videtur deberi dici oppositum ..... Non video quod oportet ponere hujusmodi virtutes propter aliud, quam propter concursum circumstantiarum requisitarum ad actum meritorium. Ibid.

[2] Bezüglich dieſer Auffaſſung des Subjectes der moraliſchen Tugenden zu jener bei Thomas Aquinas, ſowie bezüglich der hiedurch bedingten Verſchiedenheit des Schematismus der moraliſchen Tugenden bei Thomas und Aureolus vgl. meine Abhandl.: „Der Averroismus“ u. ſ. w., S. 51 ff. Über Bacouthorp's Verhältniß zu Aureolus in dieſem Punkte: Ebendaſ. S. 91 ff. Die einſchlägigen Sätze und Lehren Durand's und Occam's über das Subject der moraliſchen Tugenden und anderes damit Zuſammenhängendes betreffend vgl. meine Abhandlung: „Die nominaliſirende Pſychologie der Scholaſtik des ſpäteren Mittelalters“ (Wien, 1882), SS. 37 ff. und 81 ff.

Conformation ist aber eben nur in Kraft der übernatürlichen Gnade möglich. Hiebei ist aber eine doppelte Conformation zu unterscheiden, jene des sittlichen Actes und jene der sittlichen Kraft; auf erstere zielen die eingegossenen Virtutes morales, auf letztere der Habitus charitatis ab; durch die eingegossenen Virtutes morales sollen die einzelnen sittlichen Handlungen wahrhaft gut gemacht werden, durch den eingegossenen Habitus charitatis soll das handelnde Subject als solches seinem göttlichen Urbilde conform und damit gottwolgefällig gemacht werden. Aureolus[1] bezeichnet diesen Habitus charitatis als eine von Gott in der menschlichen Seele creirte Form, kraft welcher die Seele vor Gott als dasjenige erscheint, als was sie in den Gedanken seiner ewigen Huld von Anbeginn her gedacht war; die ihr habituell eingeflößte göttliche Liebe verähnlichet sie den Gedanken der göttlichen Huld, und macht sie damit derselben werth. Baconthorp[2] nimmt daran Anstoß, daß die göttliche Complacenz an der Menschenseele von einer Conformität derselben mit einer Ratio objectiva in Gott abhängen solle; dieß involvire eine Beschränkung des göttlichen Willens, von dessen absolut freier Selbstentscheidung die göttliche Acceptation der Seele abhänge. Die Realität des Habitus charitatis als eines in der Seele creirten Habitus müsse demnach auf eine andere, zutreffendere Weise begründet werden, wie sie bei Thomas[3] oder Duns Scotus[4] sich vorfinde. Nach Thomas hat jeder natürliche Act was immer für einer Potenz sein denknothwendiges Princip in einer die Potenz informirenden Form; somit müssen auch die übernatürlichen Acte eine übernatürliche Forma informans zu ihrem Principe haben.[5] Duns Scotus beweist, daß die Charitas etwas in der Seele Creirtes sein müsse, weil auch ihr privativer Gegensatz, das Peccatum, etwas Creatürliches ist. Die Rechtfertigung des Sünders ist ein Übertritt aus dem Stande der Ungnade in das Gegentheil desselben; jede

---

[1] 1 dist. 17, pars 1, art. 2.

[2] Quodlibet I, qu. 8, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2, 2 qu. 23, art. 2.

[4] Vgl. Scot. 1 dist. 17.

[5] Ista est demonstratio Aristotelis 2 de Anim. t. c. 24 (p. 415b, lin. 10 ff.), ubi probat, quod anima est forma substantialis animati per hoc, quod experimur in nobis operationes animæ. Eodem modo arguitur in proposito: In nobis sunt actus supernaturales, ergo et formale principium eorum est forma nostri. Quodlibet. I, qu. 8, art. 2, § 2.

Umwandlung heischt eine Form als Terminus ad quem der Mutation. Für zwingend dürfe man jedoch auch diese Argumente nicht ansehen; es wäre immerhin denkbar, daß Gott ohne Verleihung eines Habitus charitativus durch Impulse des heiligen Geistes meritorische Acte hervorrufe, um deren willen er die Seele gnädig anzusehen gewillt sei; und auch Thomas scheint nicht so sehr die Nothwendigkeit als vielmehr bloß die Denkangemessenheit oder Denkmöglichkeit eines in der Seele creirten Habitus charitativus beweisen haben zu wollen.[1] Von einer stricten Beweisführung kann keine Rede sein, da man dasjenige, was vom formalen Principium quo der Thätigkeit gilt, nicht so ohne weiters auch auf das dispositive Principium quo der Thätigkeit übertragen kann.[2]

In ähnlicher Weise wie Baconthorp scheint auch Durand[3] den heiligen Thomas aufgefaßt zu haben, wenn er erklärt, daß Gnade und Charitas (als Habitus formaliter inhærens) nur bedingnißweise, weil Gott es so geordnet hat, der Menschenseele zu eigen sein müssen, auf daß sie Gott gefalle. An sich setzt der Wille Gottes, den Habitus gratiæ zu verleihen, das Vorhandensein des göttlichen Wohlgefallens schon voraus; denn eben in Folge eines solchen Wohlgefallens verleiht ja Gott den Habitus gratiæ et charitatis, und dieses Wohlgefallen würde doch gewiß auch für sich allein ausreichen, dem Menschen die Erlangung der ewigen Glorie und Seligkeit zu erwirken, wenn Gott es so wollte. Gott hat es aber so geordnet, daß dem Formaliter gratum esse denominatione extrinseca ein Formaliter gratum

[1] Quando dicitur, quod omnis actus elicitur a potentia mediante aliqua forma etc., dici potest, quod ipsemet Thomas vidit, quod hoc deficit in actionibus immanentibus et commixtis, ut ipsemet ponit exemplum, quod voluntas recepta volitione finis elicitive vult ea, quæ sunt ad finem, et intellectus recepta cognitione principiorum reducit se in actum conclusionum; et ideo istam reputo æque fuisse opinionem ejus de possibili, quam aliam de facto. Quodlibet. I, qu. 8, art. 4.

[2] Per hoc patet responsio ad demonstrationem Aristotelis (siehe oben S. 327, Anm. 5), quia si loquamur de „quo operamur" tanquam principio formali, tunc est verum, quod sicut in operatione naturali operatio præexigit formam aliquam, quæ sit principium operationis seu potentia operativa, sic operamur per formas, quæ sunt in anima, quia intellectu intelligimus et voluntate meritorie volumus; sed si loquamur de quo dispositivo mediante inter potentiam et actum, tunc est falsum. Et contra eum ibidem: „Quia quo scimus, est ipsum scire" (Aristot. Anim. II, p. 414a, lin. 5). Ibid.

[3] 1 dist. 17, qu. 1.

esse denominatione intrinseca nachfolgen solle, und rüstet den Menschen mit jenen Gnadengaben aus, die ihn befähigen sollen, die ewige Glorie und Seligkeit de condigno zu verdienen, obschon er sie auch durch Merita de congruo erwerben könnte, wie der des Habitus gratiæ entbehrende Sünder die Rechtfertigung durch Merita de congruo verdienen kann. Ganz gewiß aber ist der Wille, welcher in Kraft eines ihm inhärirenden Habitus das Gute wirkt, vollkommener als jener Wille, der lediglich durch eine Macht außer ihm zum Wirken des Guten bewegt wird. Daher wird Petrus Lombardus, welcher die Gnade nur der Essenz der Seele immanent sein, den Willen aber unmittelbar durch den seiner Ansicht nach mit der Charitas identischen heiligen Geist bewirkt werden ließ, ohne Geschick und Glück von denjenigen vertheidiget, welche sagen, daß bei einer solchen Auffassung der Sache der Vorrang der Charitas vor den minder vollkommenen Tugenden des Glaubens und Hoffens ersichtlich werde. Glaube und Hoffnung stehen nicht deßhalb im Range unter der Charitas, weil sie creatürliche Habitus seien, während die Charitas kein solcher Habitus sei, sondern vielmehr darum, weil der charitative Habitus ein in seiner Art vollkommenerer Habitus ist, als die Habitus Fidei und Spei sind.

Nach Occam[1] läßt sich die Nothwendigkeit supranaturaler Habitus zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweisen. Der Erweis könnte nur darauf gestützt sein, daß die jenen Habitus entsprechenden Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens ohne die supranaturalen Habitus des Glaubens, Hoffens und Liebens nicht möglich seien; dieß läßt sich jedoch nicht erweisen. Ein unter Christen lebender Heide kann dahin kommen, aus Gründen rein natürlicher Überzeugung die Artikel des christlichen Glaubens für wahr zu halten; ein philosophisch gebildeter Heide kann der auf natürlichem Wege erworbenen Überzeugung nachleben, daß man Gott, der vorzüglicher als Alles sei, über Alles lieben müsse. Die von solchen Menschen gesetzten Acte des Glaubens, Hoffens und Liebens gehen nicht aus eingegossenen, sondern aus erworbenen Habitus hervor, welche letzteren auch bei Christen vorhanden sein können, und bei einem gewissen Höhengrade intellectueller und sittlicher Entwickelung thatsächlich vorhanden sind. Die Nothwendigkeit übernatürlicher Habitus steht einzig

[1] Sentt. III, qu. 8.

durch die Auctorität der überlieferten Kirchenlehre fest. So sehen wir also Occam bezüglich der Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus bei dem innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit möglichen extremen Gegensatze zu der von Aureolus behaupteten Nothwendigkeit der übernatürlichen Habitus angelangt.

Zehntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der nachscotistischen Scholastik.

Die nachscotistische Scholastik verzichtet gänzlich auf eine speculative Begründung und Erläuterung der Incarnation, und beschränkt sich ausschließlich auf die Fragen nach der Möglichkeit und dem Modus der Incarnation, wobei natürlich vom Begriffe der Incarnation auszugehen ist. Die Incarnation bedeutet die Einfleischung des ewigen Gotteswortes durch Aufnahme der Menschennatur in die hypostatische Union mit dem ewigen Gotteworte. Unter hypostatischer Einigung ist nach Aureolus[1] insgemein die Union einer bestimmten Natur mit ihrem Suppositum proprium zu verstehen. Natur und Suppositum sind dem Begriffe nach von einander unterschieden. Im Begriffe des Suppositum wird von dem, was eine bestimmte Natur ihrem Begriffe nach ist, von der Beschaffenheit und allem durch diese Getragenen abstrahirt; es unterlegt sich aber andererseits der Natur, deren Träger es ist, daher seine Benennungen Suppositum, Substratum, Delativum. Die Natur ihrerseits ist ebensosehr vom Concepte des Suppositum, so wie vom Concepte dessen, was aus Natur und Suppositum constituirt wird, verschieden; auch in Bezug auf sie sind verschiedene Benennungen vorhanden, indem dasjenige, was die Theologen Natura nennen, vom Metaphysiker Quiddítas, vom Grammatiker Qualitas genannt wird.[2] Der Concept

[1] 3 dist. 1, qu. 1, art. 1.

[2] Unde Donatus: Nomen est, quod significat substantiam et qualitatem. Quod exponens Petrus Helias ait: Non intelligit de substantia prædicabili aut qualitate, sed substantiam i. e. rem substratam et suscipientem formam et qualitatem i. e. formam quæ facit esse. L. c.

der Natur involvirt den Begriff einer Habitudo, sofern die Natur im Verhältniß zum Suppositum ein Habitum ist, das Suppositum aber ein Habens. Es gibt eine doppelte Habitudo, eine Habitudo identitatis, wie sie zwischen der Definitio und der Res definita besteht, und eine Habitudo unionis, z. B. der Union zwischen Leib und Seele, welche eine Unitas copulationis ist. Die Habitudo zwischen Natura und Suppositum kann selbstverständlich nur eine Unitas copulationis sein,[1] deren es außer der hypostatischen Union noch mehrere andere von ihr verschiedene Arten gibt, wie die Einigung zwischen Materie und Form,[2] Subject und Accidens,[3] die Einigung der Theile zum Ganzen.[4] Das eigenartige Verhältniß zwischen Natur und Suppositum ist dieses, daß in der Einigung Beider das Suppositum in recto, die Natur in obliquo zu stehen kommt, und das Suppositum ut hoc, die Natur aber ut hujus erscheint. Demzufolge ist der principale Concept jener des Suppositum, und im Verhältniß zu diesem die Natur ein Accessorium als habens habitudinem alterius. Zufolge der Abhängigkeit der Natur vom Suppositum ist das Verhältniß der Natur zum Suppositum eine Relatio secundum rem, das Verhältniß des Suppositum zur Natur hingegen bloß eine Relatio secun-

---

[1] Probatur: Major est identitas ejusdem conceptus ad se ut supposita ad suppositum et naturæ ad naturam, quam naturæ ad suppositum; sed talis identitas habitudinis non dicit habitudinem identitatis, ergo etc. Item, concipiendo habitudinem suppositi non concipis necessario habitudinem identitatis; ergo identitas non est formalis ratio habitudinis. Item, doctores antiqui dubitaverunt, utrum in rebus creatis idem sit quo est et quod est realiter, et tamen dicunt, quod citra primum in omni ente est compositio ex quo est et quod est, et tamen identitatem non viderunt; imo multi sunt arbitrati, quod suppositum et natura differunt realiter; non est ergo unitas identitatis. Ibid.

[2] Habitudo materiæ et formæ est habitudo modificabilis et modi; suppositum vero non concipitur ut purum modificabile, sed ut hoc accipitur, non ut hujus, et natura non accipitur nisi pure qualificans. Item, materia et forma comparantur in obliquo ad suppositum, suppositum autem in recto. Ibid.

[3] In conceptu subjecti concipitur qualitas et natura, conceptus autem suppositi est spoliatus natura et qualitate. Item, suppositum non est sicut accidens, quia accidens ut hujus est, suppositum vero non; sed homo et accidens est modificatio, suppositum non. Ibid.

[4] Pars de toto non prædicatur, suppositum autem prædicatur de simul sumto, quia possum dicere, hoc totum est homo, vel e converso. Item, ex partibus fit tertium, non sic ex natura et supposito, quare nulla istarum trium est habitudo suppositi ad naturam. Ibid.

dum rationem. Das Suppositum ist, wie Aureolus unter Berufung auf Gilbert von Poirée[1] zu erhärten sucht, ein Habens solcher Art, daß es zugleich auch das Habitum selbst ist, so wie Habere annulum und Annulatum esse, Esse locum und Habere locatum identisch ist; somit bedeutet Haberi naturam a supposito das Vorhandensein eines Suppositum naturatum, Habere naturam ist so viel als Naturatum esse. Der specielle Modus des Haberi naturam aber in der hypostatischen Union ist das Suppositari naturæ in supposito.[2] Mehr läßt sich bei der Schwierigkeit des fraglichen Gegenstandes rational nicht feststellen.

Auf Grund des Gesagten definirt Aureolus die Unio suppositi ad naturam als ein Esse alterius modo supradicto[3] et intrinseco[4] et quiditativo.[5] Die Richtigkeit der Definition erweist sich ihm aus der Unmöglichkeit, von ihrem Inhalte abzuweichen,[6] so wie aus ihrer

---

[1] Gilbert. Porret.: De sex principiis, c. ult.

[2] Habere dicitur multis modis; et arguo: Quia Deus habet omnem naturam virtualiter et etiam sub ratione possessi, quale ergo habere est vel modus habendi iste? Difficile est; et ideo oportet procedere a simili, ut quid est ubi vel ad quem locatum poni in loco. Sic dico, quod habere naturam est in supposito suppositari, sicut annulum in digito haberi est digitum annulo ornari; et sic dico, quod specialis habitio naturæ in supposito est suppositari naturam, et non potest aliter definiri, unde illa sunt prima. Impossibile est aliter definiri ubeitari nisi loco contineri, et suppositari nisi esse in supposito; et ista sunt ex natura rei. Ibid.

[3] Modo supradicto i. e. non modo simplici sed cum additione, ut dicitur 1 Politic., dominus est servi non simpliciter sed cum additione, ut si dicam: Dominus servi dominus; sed servus dicitur simpliciter, quia 2 Topic.: quod nullo addito dico, simpliciter dico. Ibid.

[4] Nota, quod quidam dicunt, alterius modo simplici, ut accidentia quædam respectu subjecti, non tamen intrinsece sed extrinsece sicut indumentum. Quædam dicuntur modo simplici intrinsece i. e. sub nomine importante realitatem rei intrinsecam, sicut est natura, quæ dicitur esse suppositi modo simplici et intrinsece, quia nominat intraneitatem rei, cujus est suppositum. Ibid.

[5] Dico: modo quiditativo, quia sunt quidam, qui dicunt alterius modo simplici et intrinsece sed non modo quiditativo, ut caro et os et hujusmodi dicuntur animal modo simplici et intrinseco non tamen quiditativo, quia non dicunt quiditatem ejus. Sed solæ res abstractæ ultima abstractione dicuntur alterius modo simplici et intrinsece et quiditative, cujusmodi est natura respectu suppositi. Ibid.

[6] Secundum 7 Metaph. definitio est æqualis, cuicunque attribuitur, ita quod se mutuo aspiciunt. Sed accipio nunc aliqua hypostatice unita, ut est ramus stipiti, et aquæ pars alteri parti aquæ, et albedo subjecto: omnia illa

absoluten Sufficienz zur Erklärung ihres Gegenstandes.[1] Die Möglichkeit des in der Definition dargelegten Unionsmodus steht a priori fest; sie ist denkmöglich, also kann sie auch in der Wirklichkeit statthaben.[2] Die Frage ist nun weiter, ob das Gesagte auf die hypostatische Union einer substanziellen singulären Natur mit einem anderen von ihr substanziell unterschiedenen Suppositum anwendbar sei. Die Kirche lehrt, daß in der Person Christi eine derartige Union statthabe; die Schwierigkeit, sie als denkmöglich zu erfassen, liegt darin, wie es möglich sein soll, daß eine substanzielle singuläre Natur, eine hæc substantia, die als solche nicht alterius ist, durch Hinzutritt der Relation zu dem von ihr unterschiedenen Suppositum sofort alterius quiditatis werden soll. Damit hängt die weitere Schwierigkeit zusammen, wie die Habitudo zweier real unterschiedener Naturen, welche hypostatisch geeiniget sind, als bloße Relatio rationis gedacht werden soll, da doch nicht ein bloß gedankenhafter Unterschied beider statthat. Der ersten dieser Schwierigkeiten gegenüber ist an dem allgemeinen Grundsatze festzuhalten, daß eine Beziehung, deren Negirung nicht schon mit der Natur und dem Begriffe des zu beziehenden Subjectes gegeben ist, als denkmöglich gelten muß. Die singuläre substanzielle Natur als solche schließt die mit dem Esse alterius gegebene Relation weder primär[3] noch secundär aus;[4] ein Non esse

in nullo conceptu conveniunt, qui faciat ea esse suppositaliter unita nisi in hoc, quod sunt alterius modo simplici et intrinsece; non enim conveniunt in continuatione vel informatione. Aliam autem partem definitionis addendo habetur ratio specialis istius habitudinis. Ibid.

[1] Illa definitio, quæ reddit causam accidentium, est propria; sed ex definitione data manifesta sunt omnia attributa hypostaticæ unionis. Probatio istius: Attribuitur enim hypostatice unito non habere esse de se, sed supposito tantum per ipsum, ut manus per corpus. Item, intellectus non gaudet, nec tristatur, sed homo per intellectum; posita ergo de aliquo prædicta definitione, quod sit alterius etc., statim habes propositum .... Item, quod sic alicui unitur, est illi ratio essendi; sed impossibile est aliquid inesse alicui ut quiditas, quin illud sit ei ratio essendi, et habeat esse quiditativum per illud. Ibid.

[2] Probatio consequentiæ: Quia in columna est dexterum secundum rationem; ergo in animali erit secundum rem. Ibid.

[3] Patet, quia nec unum est simpliciter de primo conceptu entis. Item, nulla negatio, cum importet relationem ad extrinsecum, est de primo conceptu absoluti. 1 dist. 1, qu. 2, art. 1.

[4] Probo: Aliquid est subjectum negationis aliquando modo subjectivo et causativo i. e. quod talis negatio causatur ex natura subjecti, aliquando

alterius ist in ihrem Concepte wol subjectiv, aber nicht causativ enthalten, d. h. es steht nicht in ihrer Macht, in Bezug auf ihr singuläres Sein ein Non esse alterius unmöglich zu machen.[1] Das Fürsichsein der Substanz besagt im Gegensatze zum Accidens nur das Nichtbedürfen eines Anderen, das Nichtangewiesensein an ein Anderes im Interesse des eigenen Bestandes; woraus aber nicht folgt, daß sie nicht mit demjenigen, dessen sie an sich nicht bedarf, in der bezeichneten Weise geeiniget werden könne. Daraus folgt nicht etwa, daß die Incarnation des ewigen Gotteswortes aufhöre, ein Wunder zu sein; das ohne Widerspruch Denkbare fällt nicht mit dem im Vermögen der natürlichen Potenzen Gelegenen in Eins zusammen. Es muß aber andererseits darauf bestanden werden, daß der Menschennatur durch ihre hypostatische Vereinigung mit dem ewigen Gottesworte nicht etwas ihrem Wesen Widerstreitendes aufgezwungen wird.[2] Die zweite der oben erwähnten Schwierigkeiten betreffend, ist zu erinnern, daß, wenn nicht ein von der in die hypostatische Union aufgenommenen Natur real Unterschiedenes als Suppositum derselben möglich wäre, Aristoteles keine Untersuchung darüber anstellen würde, ob die Quidität stets mit demjenigen, dessen Quidität sie ist, zusammenfalle;[3] seine

est aliquid subjectum negationis subjective solum .... Quando negatio est in subjecto solum subjective et non causative, non repugnat affirmatio opposita tali subjecto, ut aeri tenebroso non repugnat lucidum esse, sed solum repugnat, quando negatio est in subjecto subjective et causative i. e. quod oriatur ex natura illius. Ibid.

[1] Si substantiæ, in quantum substantia, repugnat uniri alteri, ergo omni substantiæ repugnat. Sed ego reperio naturam de genere substantiæ, ut hanc aquam, cui non repugnat alteri uniri modo supposito, ut alteri aquæ, ex quibus unum suppositum constituatur de necessitate, et prima amittit rationem supposito; alias si rationem supposito retineret, cum hæc aqua adjuncta alteri æque sit pars ejus, habebit quælibet pars suum suppositum pari ratione, et sic erunt infinita supposita in eodem, quod falsum est; ergo amittet rationem supposito. Ibid.

[2] Nota, quod quædam dantur supernaturaliter et violenter, ut illa, ad quæ res non est in potentia naturali et ultra hoc res sibi determinant oppositum, ut si grave detineatur extra centrum, et ignis approximatus non comburat; quædam dantur supernaturaliter, non tamen violenter, ut illa, ad quæ res, licet non sit in potentia naturali, tamen non determinat sibi propositum. Nunc dico, quod illa possibilitas (scil. unionis hypostaticæ divinæ et humanæ naturæ) non est impossibilis primo modo, sed secundo. Ibid.

[3] Nisi esset possibile quiditative quiditare suppositum realiter distinctum, non dubitaret Aristoteles 5 Metaph. (i. e. Metaph. IV, p. 1016a, lin. 32 ff.),

Entscheidung geht dahin, daß eine solche Coincidenz dann statthabe, wenn eine bestimmte singuläre Natur in sich selbst suppositirt.[1]

Die Erörterung des Aureolus über die Möglichkeit der Incarnation bewegt sich ausschließlich auf abstract metaphysischem Gebiete, unter ausdrücklicher Ablehnung irgend welcher aus der concreten Beschaffenheit des Menschenwesens geschöpften Erklärungsgründe des Factums der Incarnation. Während Thomas aus der specifischen Beschaffenheit des Menschenwesens die Angemessenheit der Incarnationsthatsache speculativ zu erklären gesucht hatte, und Duns Scotus aus universalkosmischen Gründen die Menschwerdung Gottes als eine philosophische Denknothwendigkeit vertrat, vermag Aureolus nicht einzusehen, weßhalb, vom Erlösungszwecke abgesehen,[2] die Menschennatur zur hypostatischen Vereinigung mit einem göttlichen Suppositum sich mehr oder besser eignen sollte, als irgend eine andere Creatur oder die Gesammtheit derselben.[3] Er vertritt speciell die Möglichkeit der hypostatischen Union einer irrationalen Creatur mit einem göttlichen Suppositum. Zwar den von der Einigung des im Grabe ruhenden Leichnams Christi mit dem ewigen Gottesworte hergenommenen theologischen Grund findet Aureolus nicht concludent; aber er glaubt auf dem Wege einer rein rationalen Beweisführung erhärten zu können, daß sich die Einigung einer irrationalen Creatur mit einem göttlichen

utrum idem sit quiditas. Tunc dico, quod omne suppositum aliqua natura quidificatur; est autem quandoque, quod suppositum quidificatur aliqua natura, jam alia natura quidificatur. Quandoque vero suppositum nudum quidificatur natura propria, et isto modo oportet, quod idem sit quiditas et ipsum, cujus est quiditas, et hoc intendit Aristoteles. Ibid.

[1] Aureolus findet die Bestätigung hiefür in Aristot. Metaph. VI, p. 1031 a, lin. 15 ff.: πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτεον κ. τ. λ.: Ipse dicit 7 Metaph., quod in entibus solitarie illud est quiditas et illud cujus est quiditas; primo autem modo (i. e. immediate) non requiritur identitas, ut ipse dicit ibidem; hoc factum est verum, quod ultimo est devenire necessario ad quiditatem, quæ sit idem cum supposito, quia est resolvere usque ad ultimam quiditatem. Ibid.

[2] Si loqueris de ista unione vel assumtione quantum ad finem et ad quasdam circumstantias et congruitates, sic dico, quod natura humana est magis unibilis verbo quam aliqua alia, tum quia tota ceciderat per peccatum, tum quia non cum tanta adhæsione voluntatis et immutabilitate peccaverat, tum quia sic eam assumendo et relevando majorem misericordiam et pietatem erga Deum ostenderat. 1 dist. 1, qu. 2, art. 3.

[3] Si autem loquaris et vadas ad naturam rei ... sic dico, quod non est magis unibilis, quam totus mundus vel aliqua creatura vel natura. Ibid.

Suppositum ohne Widerspruch denken lasse, da weder ihre Substanzialität,[1] noch die Completion ihrer Quidität,[2] noch endlich ihre Irrationalität[3] der Einigung ein Hinderniß entgegensetze. Auch darin sieht Aureolus nichts Undenkbares, daß ein und dasselbe göttliche Suppositum mehrere Naturen differenter Art oder auch derselben zugleich mit sich einige;[4] es lasse sich keine Incompossibilität einer solchen Einigung mehrerer geschöpflicher Naturen ausfindig machen, weder von Seite dieser Naturen selbst, die in ihrer Unterschiedenheit fortbestehen können, noch von Seite ihres Terminus, der als Einer für viele Terminantia ad illum möglich ist. Endlich ist es auch denkbar, daß nicht bloß Ein göttliches Suppositum, sondern alle drei göttliche Supposita zugleich eine und dieselbe geschöpfliche Natur sich hypostatisch einigen können.[5]

Fragen solcher Art werden theilweise schon in der Summa des heiligen Thomas aufgeworfen, aber ihr Inhalt doch nur als die Berücksichtigung von Möglichkeiten gefaßt, welche, obschon an sich denkbar, und aus dem absoluten Können Gottes sich ergebend, durch die vorzugsweise Convenienz des factischen Incarnationsmodus ausgeschlossen seien. Die Frage, ob ein göttliches Suppositum auch eine irrationale Natur sich hätte aneignen können, wird von Thomas mit einem entschiedenen Nein beantwortet;[6] ebenso besteht er darauf, daß der Terminus finalis der Assumtion nur ein einziges göttliches Suppositum sein könne, und unter den drei göttlichen Suppositis das zweite oder das Verbum divinum aus speculativen Gründen als der convenienteste Terminus ad quem der Assumtion anzusehen sei.[7] Duns Scotus lehnt die von Thomas aus speculativen Gründen behauptete Correlation zwischen dem Verbum divinum und der intellectiven Menschennatur ab,[8] stimmt jedoch mit Thomas darin

[1] Ut sic enim repugnaret naturæ humanæ assumtæ, quia est de genere substantiæ. Ibid.

[2] Est quiditas completa et terminata sicut homo. Ibid.

[3] Nulla relatio suppositionis repugnat naturæ irrationali ratione indignitatis, quæ non repugnat naturæ rationali, quæ magis est digna . . . Magis excedit Verbum divinum naturam humanam, quam natura humana naturam irrationalem, quia in primo fuit infinitus descensus, hic autem non. Ibid.

[4] 3 dist. 1, qu. 4, art. 1.

[5] 3 dist. 1, qu. 4, art. 2.

[6] Vgl. Thom. 3, qu. 4, art. 1.

[7] Vgl. Thom. 3, qu. 3, art. 8.

[8] Report. 3 dist. 1, qu. 2, n. 10.

überein, daß nur ein einziges göttliches Suppositum, nicht alle drei zugleich Assumenten der Menschennatur sein können. Er nimmt aber Stellung gegen Heinrich von Gent, der gleich Thomas die Möglichkeit der Assumtion einer irrationellen Natur durch ein göttliches Suppositum verneinte,[1] und zwar aus dem Grunde, weil eine irrationale Creatur die einer solchen Einigung entsprechenden Acte, welche als Actus secundi aus dem durch die hypostatische Union geschaffenen Actus primus (Seinszuständlichkeit der assumirten Creatur) hervorzugehen hätten, zu setzen nicht im Stande wäre. Der vielfache Widerspruch, welchen Heinrich's Ansicht erfuhr, darf als ein Beleg dafür genommen werden, daß die Scholastik nach Überschreitung ihres im 13. Jahrhundert erklommenen Höhepunktes sichtlich vom Geiste der Theologie der altkirchlichen Väter abzuirren begann; die Abirrung bestand darin, daß sie, während die Theologie der Väter auf dem Boden der Heilswirklichkeit fußte, und denselben auch im Bemühen um eine speculative Erfassung der kirchlichen Heilswahrheit nicht verließ, auf die Erörterung metaphysisch-theologischer Möglichkeiten sich einließ, welche innerhalb gewisser Grenzen allerdings zur Schärfung des begrifflichen Verständnisses der kirchlichen Dogmatik dienen konnte, aber in Überschreitung der angemessenen Grenzen zuletzt dahin führen mußte, wo sie bei Occam thatsächlich anlangte. Der Grund aber des Überschreitens der richtigen Grenzen lag im Abkommen von der durch die besseren Scholastiker, und namentlich durch Thomas angestrebten speculativen Fassung und Vertiefung des theologischen Begriffes, welche wenigstens bis auf einen gewissen Grad bei der concreten Auffassung der Sache stehen zu bleiben nöthigte; während mit dem Entgleiten des speculativen Momentes der Denktrieb in der Aufstellung und Erörterung abstracter Möglichkeiten seine Befriedigung suchte, deren Zahl sich in dem Grade mehrte, als die Haltpunkte einer denksicheren geistig intuitiven Anschauung sich minderten. Es ist bezeichnend, daß die Vertheidigung der Möglichkeit der Assumtion einer irrationalen Creatur durch ein göttliches Suppositum mit Übergehung der speculativen Begründung des Gegentheiles durch Thomas sich ausschließlich gegen Heinrich von Gent kehrte, dessen minder tief greifende Auffassung der von Thomas vertretenen Anschauung allerdings leichter bestritten werden konnte. Eines der von Heinrich angeführten Argumente lautete, daß eine

[1] Henric. Quodlibet. XIII, qu. 5.

irrationale Creatur durch ihre hypostatische Union mit dem Verbum divinum nicht zur seligen Anschauung erhoben werden könne; Gottfried von Fontaines[1] entgegnete, daß die hypostatische Union durch sich allein diese Erhebung zur seligen Anschauung auch in der assumirten Menschennatur nicht bewirke, indem, um dieß zu bewirken, die mit der hypostatischen Union als solcher noch nicht gegebene Gratia habitualis nothwendig sei. Duns Scotus[2] ist der Ansicht, daß eine nicht zur seligen Anschauung befähigte Natur leichter in das durch die hypostatische Union involvirte Dependenzverhältniß zum göttlichen Suppositum treten könne, als die rationale Menschennatur; es lasse sich nichts dagegen einwenden, daß auch ein Stein im Verbum divinum supponitiren könne. Wahr sei nur so viel, daß der Stein durch die hypostatische Union mit dem Verbum divinum nicht zugleich auch personirt werden könne, weil er seiner Natur nach nicht personabel ist.[3] Dasselbe bemerkt auch Baconthorp, obschon er den Erklärungsgrund der absoluten Suppositionsfähigkeit des göttlichen Esse nicht gleich Scotus in der absoluten Independenz und unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Supposita sucht, und demzufolge auch die hypostatische Union der Menschennatur mit dem Verbum divinum nicht als Relation begriffen wissen will. Daß hierin auch ein relativer Gegensatz Baconthorp's zu Aureolus hervortrete, ist aus dem früher Gesagten klar, und wird sich im Weiteren noch deutlicher ergeben. Die hypostatische Union soll nicht als Relation gefaßt werden; sei es auch, daß die Union als solche unter den Begriff der Relation falle, so ist dieser doch aus der Verbindung eines göttlichen Suppositum mit der Menschennatur ausgeschlossen, da hier nicht eine Union zweier relativer Gegensätze statthat, sondern ein absoluter Träger einer von ihm in essendo abhängigen geschöpflichen Natur vorhanden ist.[4] Das

[1] Quodlibet. IX, qu. 3.

[2] Report. 3 dist. 2, qu. 2, n. 7.

[3] Aureolus (3 dist. 1, qu. 2, art. 3) bemerkt hiezu: Licet natura irrationalis non sit per se personalis, tamen per aliud potest personari, sicut albedo personatur per Socratem, et tamen nec per se nec formaliter est persona. Vel dico, quod si uniretur Verbo, Verbum non suppleret ibi rationem et locum personæ, sed suppositi. Vel dico, quod posset uniri personæ, non tamen esset persona intrinsece sicut albedo. Vel dico, quod licet esset persona, extrinsece, et hoc nullum habet inconveniens.

[4] Ubicunque est talis dependentia, quod unum alteri innititur in essendo, et non dependet ab illo præcise in sola habitudine ad ipsum, ibi non est relatio. 3 dist. 1, art. 1, §. 1.

göttliche Suppositum fungirt hier als Dasjenige, wodurch und worin die an sich potentielle Subsistenz des durch das Suppositum Getragenen zur Wirklichkeit wird.

Aus dem Gesagten ist unschwer zu entnehmen, daß Baconthorp die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus enger gefaßt wissen will, als sie bei Duns Scotus erscheint. Er behauptet deßhalb auch im Gegensatze zu Duns Scotus, welcher zwei Filiationen Christi lehrt,[1] daß Christo im eigentlichen Sinne nur Eine Filiation zugestanden werden könne;[2] durch die Erzeugung der menschlichen Natur Christi im Schoße der Jungfrau habe kein Filiationsverhältniß begründet werden können, weil das Bestehen eines solchen Verhältnisses ein suppositales Sein der gezeugten geschöpflichen Natur voraussetze, welches der menschlichen Natur Christi fehle, da sie nicht in sich selbst, sondern im Worte suppositire. Sohn der Jungfrau könne Christus nur insofern genannt werden, als er in Kraft einer wahrhaften Zeugung und Geburt seine menschliche Natur von ihr oder durch sie habe. Er bestreitet weiter auch den von Scotus[3] behaupteten activen Antheil der Mutter an der Bildung des Kindesleibes, soweit dieser über die Subministration der Materie des Kindesleibes hinausreichen soll.[4] Das theologische Interesse, mit welchem sich bei Duns Scotus die Frage nach dem activen Antheile der Mutter an der Generation des Kindes verband, entfällt bei Baconthorp, indem dieser zufolge seiner ursprünglichen, später freilich förmlich zurückgenommenen Ansicht Maria in der Erbsünde empfangen werden läßt;[5] die eigenthümliche Auffassung der

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 438. — Ebendaselbst die Ansichten Jener, welche dem Baconthorp in der Vertretung der Einen Filiation Christi vorausgegangen waren.

[2] 3 dist. 8, art. 2, § 3.

[3] Joh. Duns Scotus, S. 436.

[4] 3 dist. 4. — Ebendaselbst eine ausführliche Besprechung der einschlägigen Stellen bei Aristoteles über diesen Gegenstand.

[5] 2 dist. 30, art. 2. Daselbst werden Scotus und Aureolus als Vertheidiger der Immaculata Conceptio bekämpft. In 4 dist. 2, qu. 3, art. 3 hingegen heißt es: Dico, quod mox per privilegium speciale in hora conceptionis fuit causa et necessitas contrahendi originale in matre Dei exstincta, ut de jure privato in illa animatione non contraheret originale, quo notatur culpa et macula in anima, licet alibi attendens ad jus commune (siehe unten S. 349, Anm. 4) aliter dixerim. Übrigens hatte Baconthorp bereits 2 dist. 30, art. 3 ausgesprochen, daß de potentia Dei absoluta Maria auch ohne Erbsünde hätte empfangen werden können.

Erbsünde von Seite Baconthorp's[1] macht es erklärlich, daß ihm Maria trotzdem nicht unwürdig erscheinen konnte, Mutter Christi zu sein, und dieß um so weniger, da ja der eigentliche Bildner des Leibes Christi in ihrem Schoße eben nur Gott selbst war. Übrigens läßt er die Bildung und Beseelung des Leibes Christi der Assumtion der Menschennatur durch Christus vorausgehen,[2] was wol eben so sehr mit seiner Ansicht über das Empfangensein der heiligen Jungfrau in der Erbsünde als auch mit seiner averroistischen Grundanschauung von der Naturlebendigkeit zusammenhängen dürfte, die ihrerseits wieder ein erklärendes Licht auf Baconthorp's eigenartige Fassung der Lehre von der Erbsünde wirft.

Die scotistische Subsumtion der hypostatischen Union unter die Kategorie der Relation stützt sich auf die Annahme eines der menschlichen Natur Christi eignenden besonderen Esse existentiæ. Nach Baconthorp fällt das Esse subsistentiæ der Sache mit der Essentia subsistens zusammen; das Esse eines Compositum subsistens ist der Sache nach nichts Anderes als die Essentia composita selbst;[3]

---

[1] Siehe Oben S. 312 f.

[2] Certum est, quod natura divina non est illud quod principaliter acquiritur, quia illa præfuit; nec natura humana est illud, quod principaliter acquiritur, quia ipsa etiam præfuit unioni. Prius enim formabatur et animabatur in utero Beatæ Virginis, quam assumebatur; et in incarnatione Christi non sunt nisi istæ duæ naturæ et earum unio. 3 dist. 1, art. 1, § 1.

[3] Patet ex 8 Metaph. t. c. 15 ante finem (d. i. Arist. Metaph. VII, p. 1045a, lin. 22 ff.), ubi Philosophus, postquam locutus fuerat, quomodo materia, quæ est in potentia ad formam, quæ est actus, se habet, statim quærit, qualiter ens in potentia, quod est compositum, se habet ad actum suum, quem recipit per generationem seu esse actu: „Quid ergo hujus causa, ejus scil., quod potentia est actu, sit" (τί οὖν τούτου αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις;). Et infra ponit, de quo actu et potentia loquitur, scil. compositi, dicens: Ejus, quod est potestate sphæram, actu esse sphæram. Et respondet, præter faciens, in quibuscunque generatio est, nulla causa est altera ejus, quod est potestate sphæram actu esse sphæram, sed hoc erat quodquideratesse utique (οὐθεν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ). Ex qua responsione accipio, quod esse compositi subsistentis, quod generatur, non est aliud, quam ipsa essentia compositi, quia dicit, in quibus est generatio, nulla est altera causa, quare sphæra in potentia est sphæra in actu præter faciens; sed cum generatio terminetur ad esse, si esse esset aliud ab essentia, bene esset altera causa, quare generatum esset in actu, scil. ipsum esse, quod noviter acquisierit. 3 dist. 1, art. 3, § 2.

und da in dem aus der Potenzialität in die Actualität hinüberzuführenden Sein die Essenz im Verhältniß zum Esse ein Prius constituirt, so gelangt die in einem von ihr verschiedenen Esse suppositirende Essenz gar nicht zu einem besonderen selbsteigenen Esse existentiæ; der Generationsact, durch welchen die menschliche Natur Christi erzeugt wurde, hatte vielmehr eben den Zweck, die Essentia suppositabilis wirklich zu machen, welche die Bestimmung hatte, im Verbum divinum zu suppositiren.[1] Die Richtigkeit dieser Deduction wird von Bacouthorp abermals aus Aristoteles erhärtet.[2] Eine Consequenz der Verwerfung der Subsumtion der hypostatischen Union unter die Relationskategorie ist der Satz, daß die Union der Gottheit und Menschheit den Christus nicht erst mache, sondern der Christus selbst sei, oder mit anderen Worten, daß sie, statt eine Relation zu sein, vielmehr ein Absolutum sei. Baconthorp begründet die Denkrichtigkeit dieser Auffassung aus Averroes[3] und Aristoteles,[4] und hält dafür, daß nur auf diesem Wege

[1] Quod sic imaginatur: Quia illud, quod acquiritur per generationem, est essentia in actu, et nata subsistere, et ipsam essentiam sic genitam propria actualitate per se stare hoc est subsistere vel esse suppositum; sed inter essentiam sic genitam et suum esse per se stare est ordo ex natura rei; igitur inter essentiam suppositabilem ut est terminus generationis, et suum esse suppositabile est ordo ex natura rei. Et tunc patet, quod prius potest assumi sine posteriori. Ibid.

[2] Major quoad primam partem (siehe vor. Anm.) est Philosophi 7 Metaph. t. c. 27 (d. i. Metaph. VI, p. 1033 b, lin. 16 ff.), ubi ostendit, quod generatio non terminatur ad materiam nec ad formam sed ad compositum; sed compositum ex utroque est essentia rei, quæ est suppositabilis; ergo generatio terminatur ad essentiam suppositabilem Minor probatur, quia Philosophus 7 Metaph. t. c. 28 (l. c., lin. 23 ff.) loquens qualiter generans generat aliquid ex subjecto, dicit: „facit et generat ex hoc tale" (ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε). Et addit: „Et quando generatum est, est hoc tale ut Callias aut Socrates." Ecce, primo dicit, quod generans generat tale scil. essentiam compositam suppositabilem, ut supra probavit, et statim addit, quod hoc est esse generatum et esse Calliam et Socratem, quæ proprie exprimunt esse subsistentiæ et esse suppositabile; sed hoc dicit per quamdam conjunctionem sequentem ordinem et concomitantiam, scil. per quando sic dicens: Quando genitum est, est hoc tale scil. Callias aut Socrates; igitur inter essentiam suppositabilem et suppositum esse est ordo ex natura rei. Ibid.

[3] Probatur per Commentatorem 1 Physic. comm. 17, ubi expresse dicit, quod partes esse totum est sophisma compositionis et divisionis, quia partes simul sumtæ sunt totum, sed divisæ non. 3 dist. 1, art. 1, § 2.

[4] Philosophus 8 Metaph. t. c. 15 (d. i. Metaph. VII, c. 6) vult quod in his, quorum unum natum est sustentari per aliud, non est aliqua causa con-

die Wesenhaftigkeit und Wesentlichkeit der menschlichen Natur neben der göttlichen in ihr rechtes Licht trete, während die menschliche Natur Christi bei Duns Scotus als ein Accidens der göttlichen erscheine, was sich in keinerlei Weise zurechtlegen lasse.[1] Auch Thomas Aquinas[2] werde der Idee der hypostatischen Union nicht gerecht, wenn er die menschliche Natur rein werkzeuglich faßt, und mit der Hand als Thätigkeitsorgan des Menschen vergleicht.[3]

Wie Scotus die hypostatische Union unter die Relationskategorie einbezieht, so ist ihm auch das göttliche Suppositum als Relativum der Terminus formalis der hypostatischen Union. Aureolus weicht

---

currens, per quam fiant unum, nisi uniens effective, sed ipsa inter se uniuntur immediate per hoc, quod unum est potentia, reliquum actus. Unde quærit: „Quid igitur est, quod facit unum hominem?" Respondet infra: „Si autem, ut dicimus, hoc quidem materia, illud vero forma, hoc quidem potentia, illud vero actus, non adhuc videbitur esse dubitatio, quod quæritur." Et eodem modo dicit de sphæra, quæ est unum per accidens, quod non est adhuc dubitatio, quare rotundum et æs sunt unum, scil. sphæra, quia hoc quidem materia, illud vero forma; et addit impresse: „Quæ hujus causa est, ut quod potentia est, actu sit in quibuscunque generatio est, præter illud quod facit? (siehe oben S. 340, Anm. 3) .... Infra improbat statim opinionem Lycophrontis et aliorum, qui dicebant unionem partium esse per participationem; et aliqui dicebant illam participationem esse coexistentiam animæ ut Lycrophron .... alii dicebant, vivere esse conjunctionem animæ cum corpore. ... Philosophus respondet, quod in nullo istorum aliquod tale mediat dicens: „Simile est quærere unius quæ causa, et unum essendi; unum enim aliquod unumquodque, et quod potentia et quod actu unum aliqualiter est; quare causa nulla alia est, nisi ut quod illud, quod movens ex potentia ad actum. Ibid.

[1] Natura humana dependet ad Verbum realiter et extra intellectum; ideo exemplum debet esse de tali dependentia quæ est realis extra intellectum Sed quod accidens dependet ad subjectum sicut aliquod esse reale, non per informationem, sive quod accidens possit habere esse per subjectum sine hoc, quod informat subjectum, non est in natura rei, sed solum in intellectu. Item, accidenti non solum non convenit per suam naturam sustentificari a subjecto præcisa informatione, imo hoc repugnat sibi; sed naturæ humanæ non repugnat sustentificari a verbo præcisa sua informatione. 3 dist. 1, art. 1, § 3.

[2] Vgl. Thom. Gent. III, c. 5.

[3] Unio alicujus ut organi vel instrumenti non est unio hypostatica, quia organum non est natum esse hypostasis. Item, illud quod est instrumentum conjunctum vere, est ens per formam substantialem totius, quæ est forma informans ipsam sicut partem; sed isto modo non se habet natura umana ad Verbum. 3 dist. 1, art. 1, § 3.

von Scotus insofern ab,[1] als er den göttlichen Terminus formalis für etwas aus Relation und Essenz Resultirendes ansieht. Baconthorp erwidert, daß für diesen Fall das göttliche Suppositum nicht unmittelbar Terminus assumtionis sein könnte, und eine vom Suppositum als solchem zu unterscheidende Ratio recipiendo als nächster und unmittelbarer Erklärungsgrund der Assumtion angenommen werden müßte.[2] Baconthorp legt seinerseits auf die Essentialität des göttlichen Suppositum den Hauptnachdruck, mit welcher ihm unmittelbar auch schon die Potentia sustentativa des Verbum divinum gegeben scheint.[3] Doch will er nicht so weit gehen, mit Durand die Essenz des Verbum divinum als dasjenige anzusehen, womit die menschliche Natur Christi primär und unmittelbar geeiniget sei; vielmehr ist ihm klar, daß das Verbum nur als Suppositum, und zwar mittelst der dem Suppositum eignenden und aus dem Begriffe desselben sich ergebenden Potentia sustentificativa sich die menschliche Natur habe aneignen können. Die scotistische Ansicht, daß die göttliche Relatio Terminus formalis der Union sei, wird von Baconthorp durch eine Reihe von Gründen abgewiesen; die Relatio ist von schwächerer Entität als dasjenige, dessen

---

[1] Baconthorp citirt hiefür Aureol. Parvæ Quæstt., qu. 1; er fügt aber bei, daß Aureolus in qu. 3 einfach die scotistische Auffassung vertrete: In quæstione tertia, quam exquisite ordinavit art. 2, tenet contrarium et probat, et ex intentione, quod relatio est terminus formalis. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 5.

[2] Si persona constitueretur sicut aliquid resultans, ex hoc non habetur quoad ipsam sicut ad primum terminum terminatur assumtio; sed oporteret dare potentiam assumtivam, quæ esset proxima ratio, ad quam terminaretur talis assumtio, quia omnis assumtio vel receptio, quæ est actus suppositi ut suppositum, requirit aliquam rationem recipiendi, quæ sit proxima ratio, quæ sit consequens suppositum, quia suppositum ut suppositum nihil dicit nisi subsistere, potentia autem talis assumtiva vel receptiva dicit respectum ad aliquid. Ibid.

[3] Si loquamur de rationibus partialibus, dico quod nec essentia, nec relatio, nec ipsum suppositum Verbi est partialis ratio proxima et immediata assumendi naturam humanam et sistendi ejus dependentiam, sed potentia sustentificativa, quæ forte realiter est eadem cum supposito. Subjectum enim cum est in actu, statim potest recipere accidens. Forma igitur substantialis est principalis ratio recipiendi accidens; sed potentia receptiva proxima et immediata, qua recipit accidens, consequitur ipsum subjectum. Sic in proposito: Essentia est principalis ratio unionis istius; quia tamen verum suppositum non unit sibi naturam, nisi ut ipsa est in actu, ideo potentia unitiva vel sustentificativa consequitur ipsum suppositum. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 6.

Terminus sie sein soll;[1] soll sie nicht als Relatio gemeinhin, sondern als Hæc relatio Terminus sein, so erscheint nicht die Relatio als solche, sondern das Suppositum relativum als Terminus der Union;[2] die Ansicht, daß die Relatio Terminus der Union sei, läßt sich mit Aristoteles nicht vereinbaren.[3] Das aus Aristoteles geschöpfte Argument bietet ihm nebstbei auch noch Anhaltspunkte zur Bekämpfung der von Scotus und Durand vertretenen Ansicht, daß die Union der Menschennatur mit dem göttlichen Suppositum als einem Adveniens extrinsece eine Unio passio sei. Aristoteles beweise, daß es keine Bewegung zu einem Ad aliquid gebe,[4] indem es insgemein nur drei, den Kategorien der Quantität, Qualität und Örtlichkeit entsprechende Arten der Bewegung gebe, daher diese, wie aus dem Bereiche der Relationskategorie, so auch aus jenem der Kategorie des Thuns und Leidens ausgeschlossen sein müsse.[5] Die hypostatische Union gehört überhaupt keiner Accidenzkategorie, sondern vielmehr der Substanzkategorie an,[6] und die Relation

[1] Relatio est debilioris entitatis quam actio vel passio; igitur relatio non potest terminare unionem passionem nec unionem actionem. Terminus respectu terminati habet vim sistitivam; sed illud, quod est minoris entitatis, non habet vim sistitivam respectu majoris entitatis. 3 dist. 2, qu. 2, art. 1, § 3.

[2] Aut terminat ut relatio, et tunc omnis relatio terminat illam unionem; aut inquantum hæc relatio includens essentiam divinam, et ut sic non est præcise relatio sed suppositum relativum, sicut albedo ut includit subjectum non est præcise albedo, sed subjectum album. Ibid.

[3] Philosophus 7 Physic. t. c. 17 (d. i. Physic. VII, p. 246b, lin. 10—12) ubi probat, quod ad habitum non est motus, probat per illud medium: in ad aliquid non est motus. Sed medium illud nihil faceret ad propositum, nisi verum esset, quod nec ad relationem esset motus, ut relatio est in fundamento, non solum in opposito, ut dicunt alii; ergo hoc est contra Philosophum. Probo minorem: Quia virtus et habitus acquiruntur in subjecto quod perficiunt, non in aliquo opposito; nisi igitur hæc esset vera: in ad aliquid non est motus (ut est in subjecto vel fundamento), nunquam sequitur ex illa, quodsi in ad aliquid non est motus, igitur nec in habitu et virtute. Ibid.

[4] Vgl. vor. Anm.

[5] Philosophus 5 Physic. t. c. 10 (d. i. p. 225b, lin. 11) ponit, quod in Ad aliquid non est motus, et quod nec in actione et passione et in ceteris prædicamentis respectivis, ex hoc inferens, quod motus solum est in tribus generibus. Sed si ad passionem posset terminari motus, licet non ad relationem, nunquam sequitur quod motus esset in tribus generibus tantum, sed saltem esset in quatuor. 2 dist. 2, qu. 2, art. 2, § 2.

[6] Clarum est, quod non pertinet ad genus qualitatis aut quantitatis, quia tunc unirentur accidentaliter et non substantialiter; nec ad genus actionis et passionis, quia manet cessante actione et passione; nec ad alia prædica-

der einen der hypostatisch geeinigten Substanzen zur anderen ist eine Relatio intrinsecus adveniens.[1]

Durand, dessen Auffassung der hypostatischen Union wir theilweise schon durch Baconthorp's Kritik derselben kennen zu lernen Gelegenheit hatten, tritt in Behandlung dieses Themas völlig aus dem Rahmen der speculativen Auffassung desselben durch Thomas Aquinas heraus, und ergeht sich gleich den übrigen Vertretern der nachscotistischen Scholastik in Erörterung der verschiedenen Possibilitäten des Incarnationsmodus, deren Zahl er noch dadurch vermehrt, daß er die Incarnation auch abgesehen von der Dreipersönlichkeit Gottes denkbar findet, wofern nur überhaupt irgendwie an einem Persönlichsein Gottes festgehalten werde.[2] Und selbst die Dreipersönlichkeit Gottes vorausgesetzt, sei noch keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, die Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen auf die Union der ersteren mit einer bestimmten einzigen Hypostase des göttlichen Wesens zu beschränken, weil die Oppositio relativa innerhalb der göttlichen Wesenheit weder die Einheit der göttlichen Natur aufhebt, noch auch Unterschiede der drei göttlichen Personen in demjenigen, was außerhalb der Oppositio relativa liegt, begründet.[3]

menta. Planum est ergo, quod pertinet ad genus substantiæ, sicut suo modo aptitudo, quæ est inter partes substantiæ, pertinet ad genus substantiæ. Ibid.

[1] Habitudo substantiarum ad invicem non est de genere relationis, quia non consistit in oppositione extremorum, sed magis in unione, habitudo autem est relatio, quæ consistit in oppositione extremorum; sed habitudo, quam habet adinvicem natura humana et divina in Verbo, est habitudo duarum substantiarum ad invicem; ergo non pertinet ad genus relationis. Ibid.

[2] Cujus ratio est, quia ubi non est possibile dare aliquid subsistens, non est possibile dare aliquid assumens; sed circumscripta omni personalitate a divinis nihil esset subsistens in divinis, ergo nec assumens. 3 dist. 1, qu. 4, n. 10.

[3] Suppositum creatum, cum sit aliquid per se unum et idem, distinguitur a quolibet supposito ejusdem naturæ; suppositum vero divinum, quia non est aliquid in se, sed totum quod est, ad aliud est, non per idem distinguitur a quolibet alio supposito divino, sed per aliud ad aliud, quia non per idem refertur ad plura, sed per diversa, distinguitur autem per illud, per quod refertur, propter quod, sicut per diversa refertur, sic per diversa distinguitur, quia etiam refertur quandoque per id, per quod primo non constituitur..... Filius qui per solam filiationem dicitur ad Patrem, per eam solam a Patre distinguitur, et non ab omni quod est a Patre, quia non ab essentia nec a communi spiratione, quia ad distinctionem relationum non sequitur distinctio absolutorum nec relationum disparatarum, sed solum eorum, quæ habent oppositionem directam vel indirectam. 3 dist. 1, qu. 3, n. 13 et 14.

Es kann also nur so viel als denknothwendig nachgewiesen werden, daß die Einigung der menschlichen Natur mit der Proprietät einer bestimmten Person unter Ausschluß der Union mit der Proprietät einer anderen Person nicht unmöglich sei.[1]

Die Möglichkeit einer Incarnation Gottes im Allgemeinen begründet Durand daraus, daß der Incarnationsgedanke weder in Bezug auf den göttlichen Assumenten, noch in Bezug auf die zu assumirende Menschennatur irgendwie Widersprechendes in sich schließe.[2] Das Assumtionsvermögen Gottes kann nicht bestritten werden, weil auch creatürliche Substanzen Träger eines von ihnen verschiedenen Seins sein können; was zu den Vollkommenheiten der creatürlichen Substanzen gehört, muß in Gott urhaft vorhanden sein, natürlich mit Beiseitelassung des Unvollkommenen, was den creatürlichen Vollkommenheiten und Vermöglichkeiten anhaftet.[3] Die menschliche Natur kann ohne selbsteigene Suppositirung in die Personsgemeinschaft mit Gott aufgenommen werden, weil ihr Singulärsein zur Suppositirung in sich selbst als Prius sich verhält, somit ohne Eintritt letzterer ihr Suppositum in einer anderen Substanz gewinnen kann.[4] Daß eine substanzielle Wesenheit in sich selbst suppositiren müsse, ist eben so

[1] Si natura humana non possit uniri personaliter uni personæ sine altera, hoc esset vel ex habitudine personarum inter se vel ex habitudine earum ad essentiam. Non ex habitudine personarum inter se, quia illa habitudo est distinctionis et oppositionis, quæ magis operatur ad hoc, quod unio possit fieri cum una persona et non cum altera, quam ad oppositum .... Nec ex habitudine personarum ad essentiam divinam, quia intimius unitur persona divina essentiæ divinæ, quam natura assumta uniatur ipsi essentiæ; sed unio quantumcunque intima personæ divinæ cum essentia divina non facit quod, in quocunque sit essentia divina, sit et persona personaliter .... ergo nec naturam assumtam et unitam divinæ essentiæ propter quantumcunque unionem vel habitudinem personarum ad essentiam divinam, quæ est unita, oportet esse personaliter in qualibet persona, sed potest esse in una sine altera. 3 dist. 1, qu. 2, n. 14.

[2] 3 dist. 1, qu. 1.

[3] Pertinet ad imperfectionem substantiæ et ad ejus potentialitatem, quod accidens in ipsa existens eam informet et sit actus ejus; et ideo natura assumta a divina persona ipsam non informat, sed absque informatione in ipsa substantificatur. L. c., n. 10.

[4] Quod autem singularitas propria sit prior propria suppositatione, patet quia est hoc aliquid et unum numero, super hoc autem addit suppositatio esse in se et per se et non in alio; quod autem se habet per additionem ad alterum, posterius est illo. L. c., n. 8.

wenig zwingend nothwendig, als daß umgekehrt ein Accidens durch ein anderes Suppositum getragen sein müsse; im Altarssacramente subsistiren die Accidentien in sich selbst.[1] Die von Seite Gottes und der Menschennatur sich ergebenden Möglichkeitsgründe haben ihre Geltung auch für die Möglichkeit einer hypostatischen Union Gottes mit einer irrationalen Creatur,[2] obschon sich kein angemessener Zweck der Realisirung einer derartigen Möglichkeit ausfindig machen läßt.

Durand vertritt mit anderen Genossen seiner Ordensgemeinschaft das Empfangensein Mariä in der Erbsünde, und begründet dasselbe daraus, daß Maria gleich allen anderen Adamskindern auf dem Wege natürlicher Zeugung in's Dasein getreten war; einzig Christus wurde, weil unmittelbar durch Gott selbst im Schoße der Jungfrau erzeugt, ohne Sünde empfangen. Es wäre allerdings in Gottes Macht gestanden, Maria vom Reate der Erbschuld auszunehmen;[3] es war aber aus dem eben angeführten Grunde nicht angemessen, daß sie davon ausgenommen würde. Im Übrigen gesteht Durand zu, daß Maria auch dann, wenn sie ohne Erbsünde empfangen worden wäre, noch immer als Erlöste Christi zu gelten hätte; auch beschränkt er das Verhaftetsein Mariä an die Erbschuld auf den ersten Moment der Empfängniß, und hält ein längeres Verharren derselben im Stande der Ver-

[1] Causa hujus hinc sumenda est, quia omnis natura actualis et absoluta potest sine contradictione existere sine omni eo quod non est intrinsece de ratione sua, sed solum extrinsece et concomitative .... esse autem in alio non est intrinsece de ratione accidentis, sed extrinsece solum et concomitative, quia secundum cursum naturæ accidens non esset, nisi inesset. L. c., n. 9.

[2] Si Deus non posset assumere creaturam irrationalem, hoc esset vel ex defectu divinæ potentiæ ... aut ex parte naturæ non potentis carere propria subsistentia sui esse. Primum non potest dici propter infinitatem divinæ perfectionis, in qua est ratio subsistentiæ cujuscunque suppositi. Nec secundum similiter, quia quælibet creatura potest carere propria subsistentia; et specialiter hoc patet de creatura irrationali. 3 dist. 2, qu 1, n. 12.

[3] Peccatum originale est solum reatus aut carentia originalis justitiæ cum debito habendi eam ... sed constat, quod Deus gratis posset quemcunque concipiendum excipere ab illa obligatione reatus seu debiti, ut nullo modo imputaretur ei ad culpam. Quemadmodum a principio Deus fecisset, si voluisset, quod Adam peccante illi, qui nati fuissent ab eo, nullum peccatum contraxissent, sicut peccata proximorum parentum non transeunt in filios, ita a generalitate illa, qua nati ab Adam contraxerunt originale, potuisset et adhuc posset de potentia absoluta excipere quem vellet. 3 dist. 3, qu. 1, n. 8.

schuldung für unwahrscheinlich. Absolut gewiß ist, daß sie als Sündenreine geboren wurde, und der Geburt die Heiligung im Mutterschoße vorausgieng. Diese erste Heiligung bestand in einer bloßen Bindung des Fomes peccati, welcher erst durch eine nachfolgende zweite Heiligung hinweggenommen wurde; dieß letztere konnte nicht eher geschehen, als nachdem sie den Erlöser Christus empfangen hatte.[1] Es ist glaublich, daß Maria durch die ihr zu Theil gewordenen Heiligungen lebenslang von jeder actuellen Sünde frei blieb; wirksamer als die erste Heiligung mußte sich aber in dieser Beziehung die zweite Heiligung erweisen, wie denn auch nur unter dieser Bedingung ihr Verhältniß zu Christus ungetrübt bleiben,[2] und sie die mittlere Stelle zwischen Christus über ihr und allen anderen Heiligen unter ihr einnehmen konnte.[3]

Durand's Annahme, daß Maria nur Einen Moment mit der Erbsünde behaftet war, wird von Baconthorp als denkwidrig abgelehnt,[4] was speciell für den Fall zu betonen ist, daß Maria, wie

---

[1] Sicut nullus ante Christum glorificatus est quoad animam, nec plene liberatus est a servitute corruptionis quoad corpus (ipse enim surrexit primitiæ dormientium ad statum perfectæ libertatis), sic nullus ante ipsum liberatus est perfecte a fomite, qui est inobedientia virium sensitivarum ad rationem, cum hæc sit quædam inchoatio beatitudinis corporis, secundum quam corpus erit plene subjectum spiritui; corpus autem Christi non fuit ante a fomite immune, quam conceptum, ergo nec corpus beatæ Virginis antequam concepit Christum, cum qua conceptione concurrit secunda sanctificatio. 3 dist. 3, qu. 3, n. 10.

[2] Si mater unquam actualiter peccasset, ignominia ejus aliquo modo in filium redundasset, quod non decuit. 3 dist. 3, qu. 4, n. 8.

[3] Sicut ipsa fuit media inter filium, qui est sanctus sanctorum, et alios sanctos, ita decuit ut medium gradum sanctitatis teneret; sed filius ejus nullum peccatum contraxit originale nec actuale commisit, alii autem sancti et originale contraxerunt et actuale commiserunt; ergo conveniens fuit, ut mater originale haberet sub Christo, sed præservari debuit ab omni actuali super omnes alios sanctos juxta dictum Anselmi (Concept. virg., c. 18). Ibid.

[4] Deus non potest illud, quod includit contradictionem; sed quod aliqua forma de natura permanentium, et eadem ratione quod aliqua privatio de natura permanentium, cujusmodi est originale peccatum (quia non est subita mutatio) sit producta in esse, et quod sine tempore intermedio sit corrupta corruptione contraria suæ generationi, includit contradictionem; ergo etc. Probo minorem: Commentator dicit 8 Physic. comm. 72: Si posuerimus, quod motus contrarii sint continui (v. g. motus de non albo ad album et de albo ad non album sunt continui) habent, quod in eodem instanti corrum-

gemeinhin behauptet wird, nicht bloß potentiell, sondern actuell mit Erbsünde behaftet gewesen sei.[1] Aureolus schließt sich dieser Polemik an,[2] aber nur, um hieraus einen Stützpunkt für das völlige Freisein der heiligen Jungfrau von der Erbsünde zu gewinnen, welches er zwar nicht als Glaubenssatz, wol aber als fromme Meinung vertheidiget. Durch demonstrative theologische Gründe lasse sich die Sache nicht entscheiden, da für beide einander entgegengesetzte Lehrmeinungen sich heilige und ehrwürdige Auctoritäten anführen lassen.[3] Gegen die Immaculata Conceptio können außer gewissen gemeinhin lautenden Aussprüchen der heiligen Schrift über die Sündhaftigkeit und Verschuldung der Menschen vor Gott die Auctoritäten eines Hieronymus, Leo Magnus, Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux angeführt werden;[4] letztere beide allerdings auch für das Gegentheil, da Anselm in seiner Schrift de conceptu virginali in der heiligen Jungfrau nur unter der Bedingung, daß sie niemals mit der Makel der Erbsünde behaftet war, die Vollbegnadete zu erkennen vermag, und Bernhard die von ihm zeitlebens vertretene Ansicht nach der Angabe eines Mönches, welchem er als bereits Verstorbener erschien,

---

patur non album et fiat album, et sic in eodem instanti erit aliquod ens et non ens, quod est impossibile. Ecce Commentator reducit hoc ad contradictionem, et loquitur de forma permanenti, scil. albedine. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 1.

[1] Si peccatum originale duret per solum instans, tunc motus, quo causabitur ipsum, non erat in actu terminatus, sed continuus sine interpolatione temporis cum motu sequente; sed motus, quamdiu est sic, quod non est actu terminatus, est actus entis in potentia, non in actu; ergo si peccatum originale duret per solum instans, peccatum originale erit in potentia, non in actu . . . Commentator 8 Physic. comm. 66 dicit, quod illud, quod movetur, est in potentia. Ex quo sequitur, quod continue movetur, continue est in potentia, et non habet generatum esse in actu. In eodem textu comm. 65 dicit, quod motus non est finis motus, quia dicit: Unus motus non potest terminare alium motum in actu. Sed si aliquid movetur uno motu, et sine interpolatione temporis illud mobile movetur motu contrario primus motus non habet ad quod terminetur nisi alium motum, qui continuatur; sequitur ergo, si motus contrarii sint continui, quod primus motus non habet terminum in actu. Ibid.

[2] 3 dist. 3, art. 2.

[3] 3 dist. 3, art. 4.

[4] Auch eine Glosse des Decretum Gratiani: De consecratione dist. 3, cap.: Illa nativitas celebratur, quia nata sine peccato; ibi Glossa: „sed non concepta". Ibid.

zurückgenommen haben soll.[1] Unbedingt für die Conceptio immaculata stehen ein Augustinus,[2] Richard a St. Victore, Robert von Lincoln. Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß als fromme Meinung festzuhalten muß erlaubt sein, weil durch dieselbe keines der drei ausschließlichen Privilegien Christi: allgemeiner Erlöser Aller, der einzige Sündenlose, Eröffner der Himmelpforte zu sein, geschädiget wird.[3] Maria hört dadurch, daß sie von der Bemakelung durch die Erbsünde frei blieb, nicht auf, eine Erlöste Christi zu sein; im Gegentheile erwies sich hiedurch die Macht der Erlösung an ihr im vollkommensten Maße. Die vollkommene Sündelosigkeit Mariä hebt den Unterschied nicht auf, der zwischen ihr und Christus darin bestand, daß von Christus das Non debuit peccare und Non potuit peccare gilt, während von Maria bloß das Erstere gilt; das Non potuit peccare trat für Maria erst in Folge ihrer heiligen Mutterschaft ein.[4] Da endlich Maria, wenn sie vor dem Opfertode Christi gestorben wäre, selbst als Sündelose nicht eher hätte in den Himmel eingehen können, als bis Christus als Erstling der Erstandenen in denselben eingieng, so bleibt Christus trotz der Ausnahme Mariä von der Erbsünde der Eröffner der Himmelspforte für Alle.

Occam reproducirt die Lehre des Aureolus von einer doppelten Heiligung Mariä, deren erste mit dem Momente ihres Empfangenwerdens, die zweite mit dem Momente ihres jungfräulichen Empfangens zusammenfalle, setzt aber im Einklange mit seinen allgemeinen anthropologischen Grundanschauungen die Wirkung beider Heiligungsacte um eine Stufe tiefer an als Aureolus. Während nämlich Aureolus bereits durch die erste Heiligung den Fomes peccati, mit welchem behaftet jedes Adamskind geboren wird, ausgelöscht werden läßt,[5] ist nach

[1] Bernardus etiam dicitur illam opinionem retractasse saltem mortuus, unde dicitur, quod apparuit cuidam monacho post mortem cum macula in pectore propter illa, quæ dixerat de conceptione Virginis gloriosæ. Ibid.

[2] Ne natura et gratia, capp. 35 et 36.

[3] 3 dist. 3, art. 4.

[4] 3 dist. 3, art. 7.

[5] Aureolus gibt eine vierfache Wirkung der Sanctificatio prima an: 1. In ordine ad Deum . . . posita fuit tota persona Virginis in esse accepto Dei in instanti conceptionis suæ . . . 2. In ordine ad animam: eminentia virtutum. 3. In ordine ad carnem: in Maria non remansit illa obliquitas vel tyrannus ille vel languor . . . Virgo non peccavit venialiter; sed manente obliquitate impossibile fuisset, quin habuisset primos motus, nisi amotus fuisset stimulus.

Occam dem Willen Mariä durch die erste Heiligung jenes Maß von Gnade verliehen worden, daß er durch keine Bewegungen der sinnlichen Natur zu schweren Versündigungen bewogen werden konnte,[1] während durch die zweite Heiligung selbst die läßlichen Sünden ausgeschlossen wurden, ohne daß jedoch hiemit der Fomes selbst vollständig ausgetilgt worden wäre; daher der heiligen Jungfrau während der Dauer ihres zeitlich irdischen Daseins das Non posse peccare niemals zukommen konnte.[2] Man könnte bei dieser eigenartigen Fassung der Lehre von der Immaculata Conceptio zweifeln, ob Occam mit der formellen Anerkennung derselben auch den Glauben an die innere Wahrheit derselben verbunden habe, wenn nicht seine Anschauung von der Erbsünde jene Fassung vollkommen erklären würde; er konnte durch die Heiligungsgnade von der heiligen Jungfrau nicht mehr hinweggenommen werden lassen, als nach seiner Ansicht im Peccatum originis enthalten war. Der dualistische Charakter seiner Anthropologie, welcher in seiner Beleuchtung der Heiligung der Mutter Christi hervortritt, spricht sich auch in seiner Incarnationstheorie aus. Wenn er insgemein zwischen Materie und Form, und weiter zwischen dem durch die Anima sensitiva informirten menschlichen Sinnesindividuum und der intellectiven Seele des Menschen unterscheidet, so nimmt er auf Grund dieser doppelten Dualität ein dreifaches unmittelbares Fundament der Union der menschlichen Natur Christi mit dem göttlichen Worte, und demzufolge drei zugleich statthabende Unionen derselben

---

4. Fuit potens non peccare. 3 dist. 3, art. 6. — Die entsprechenden Wirkungen der Sanctificatio secunda: 1. Acceptio in summo gradu. 2. Cumulus virtutum summus. 3. Ultima carentia stimuli, quia datum sibi fuit oppositum stimuli vel languoris. 4. Impossibilitas peccandi. 3 dist. 3, art. 7.

[1] In prima sanctificatione fuit iste formes ablatus, puta in ejus conceptione, quando infundebatur ejus anima, ne inclinaret ejus voluntatem ad peccatum mortale, sed non quin potuit inclinare ad peccatum veniale. In secunda sanctificatione scil. in conceptione Salvatoris fuit totaliter liberata a fomite, non quin remansit illa qualitas, sed sic quod non potuit inclinare voluntatem ad aliquem actum peccati mortalis vel venialis. Sentt. III, qu. 2.

[2] Tertio modo potest intelligi simpliciter auferri sic, quod non potest inclinare ad aliquem actum sine omni inobedientia ad rationem et voluntatem et sine omni rebellione; et sic non fuit omnino ablatus, nec in prima sanctificatione nec in secunda, quia talis qualitas inclinat ad sitim, famen, somnum et alia similia, et talia non fuerunt in sua potestate .... sed tamen ipsa exhibuit quantum potuit. Ibid.

mit dem Verbum divinum an.[1] Mit dieser Unterscheidung der drei Unionen und den ihnen zu Grunde liegenden Distinctionen zwischen Materie und Form, menschlichem Sinnesindividuum und intellectiv beseelten Menschenwesen hängt Occam's eigenartige Ansicht vom Antheile der heiligen Jungfrau an der Erzeugung des Gottessohnes in ihrem Schoße zusammen. Occam vertritt mit Duns Scotus einen activen Antheil des Weibes am Werke der Zeugung,[2] aber freilich in einer von Scotus abgehenden Weise, sofern er sich alle irdische Materie mit besonderen Wesenskeimen geschwängert denkt,[3] die denn als Keime der menschlichen Wesensform auch in der Stofflichkeit des Menschenweibes enthalten sein müssen. Wenn nun immerhin die Bildung des Leibes Christi auf andere Art angeregt wurde und vor sich gieng, als die Bildung des auf natürlichem Wege erzeugten Menschenleibes, so steht doch aus den angebenen Gründen fest, daß der heilige Geist und die heilige Jungfrau in Bezug auf die Induction der natürlichen Substanzialform des Leibes Christi als Una causa totalis zusammen-

[1] Quot sunt fundamenta verbo divino unita, tot sunt uniones immediatæ; ideo ponendo quod in homine sunt tres res pertinentes ad ejus essentiam, puta materiam primam, formam sensitivam et intellectivam, cum immediate istæ sunt unitæ verbo sicut in triduo mortis Christi, quoniam materia fuit sibi unita et forma sensitiva, etiam intellectiva, quia quod semel assumit, nunquam dimisit, tunc in illa materia ad minus oportet ponere tres uniones, unam fundatam in materia, aliam in forma sensitiva, tertiam in anima intellectiva. Sed licet istæ tres uniones distinguerentur realiter propter disinctionem fundamentorum, tamen habent unum et eundem terminum formalem sive unam rationem terminandi, puta personam filii Dei. Sentt. III, qu. 1.

[2] Mater aliquo modo se habet active respectu prolis, quia quando est generatio univoca, verisimile est quod forma substantialis inducens formam et forma inducta sunt ejusdem rationis; nunc autem generatio hominis est univoca, et forma substantialis viri et mulieris sunt ejusdem rationis; igitur cum in generatione prolis non sit alia forma substantialis ejusdem rationis cum forma generata nisi forma matris, ergo generatio formæ substantialis et ejus inductio est attribuenda matri, et per consequens mater se habet active in generatione prolis. Sentt. III, qu. 3.

[3] Videtur, quod in elementis sit ponenda ratio seminalis, quia Augustinus ponit rationes seminales, ut quodlibet non fiat ex quolibet, sed determinatum ex determinato. Sic ergo elementum requirit determinatum principium, a quo habet esse determinatum elementum, a quo potest generari, ita quod non potest ex alio generari; tunc in elementis erit ratio seminalis, sicut in aliis. Ibid.

wirkten. Darin besteht der active Antheil der heiligen Jungfrau an der Bildung des Leibes Christi, neben dem selbstverständlichen passiven Antheil, der in der Subministration des Stoffes des zu bildenden Leibes stattzufinden hatte. Die Lebendigkeit des Leibes Christi in Kraft der sensitiven Lebensform des Leibes Christi ist auf die Causalität des heiligen Geistes zurückzuführen, die Induction der intellectiven Seele Christi selbstverständlich aus göttlicher Creation abzuleiten. Damit ist sofort das vorerwähnte dreifache Fundament der Union der menschlichen Natur Christi mit dem Verbum divinum eruirt. Die Thatsache des Statthabens einer hypostatischen Union der menschlichen und göttlichen Natur in Christus ist einfach Gegenstand des Glaubens; doch läßt sich dieselbe einigermaßen durch die in den Bereich unsererer natürlichen Erkenntniß fallenden Unionen von Materie und Form, Substanz und Accidens erläutern. Materie und Form bleiben auch in ihrer Einigung distincte Entitäten, und trotzdem wird jede der beiden Entitäten nach den Proprietäten der anderen denominirt. Gleiches gilt von den in Christus geeinigten beiden Naturen,[1] obschon sich dieselben nicht wie Stoff und Form zu einander verhalten, sondern eher, sofern sie gleichsam ein Unum per accidens constituiren, wie Substanz und Accidenz, wiewol auch dieser Vergleich nicht vollkommen zutrifft, da sie nicht Res diversorum generum besagen, sondern beide unter die Substanzkategorie fallen. Die Union beider Naturen in Christus ist denkmöglich unter der Voraussetzung, daß die menschliche Natur als das vom göttlichen Suppositum Getragene gedacht wird; falsch wäre es jedoch, sich dieselbe so zu denken, als ob die menschliche Natur mit der Person Christi Eine Person geworden wäre.[2] Daß Occam hiemit dem Begriffe der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi nicht gerecht zu werden wisse, liegt wol offen da; die menschliche Natur Christi ist zwar an sich nicht persönlich, aber bloß deßhalb nicht, weil sie an der Personhaftigkeit der göttlichen Natur Christi Antheil hat. Occam seinerseits fände, sofern als Terminus ad quem der Union die göttliche Essenz gedacht würde, es als denkbar, daß die menschliche Natur von allen drei göttlichen Personen zugleich

[1] Communicant sibi mutuo proprietates suas per prædicationem in concreto, sicut hæc: Filius Dei est incarnatus, mortuus et passus. Et similiter: Homo creavit stellas. Ibid.

[2] Quod natura humana fiat una persona cum persona Christi et fiat persona Christi, plus sibi repugnat, quam quod fiat asinus. Ibid.

(das heißt doch wol, von keiner derselben) angenommen werde; nimmt man aber — fügt er bei — gemäß der Forderung des kirchlichen Bekenntnisses die Relatio personæ als Terminus primus der Union, so ist die hypostatische Union denknothwendig auf die Verbindung der Menschennatur mit Einer der drei göttlichen Personen beschränkt.[1] Occam schließt sich hier, wie man sieht, der von Baconthorp an Duns Scotus bekämpften Auffassung der hypostatischen Union als einer in die Relationskategorie fallenden Verbindungsweise beider Naturen an, und zwar so, daß die innere Geschiedenheit beider auf das Schärfste betont wird.[2] Diese unvermittelte Dualität, welche Occam's Auffassung der Person Christi durchherrscht und es nicht zur Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi kommen läßt, reflectirt sich weiter auch in seiner Auffassung des eucharistischen Christus, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, und in seiner Auffassung der Kirche, in welcher das innere göttliche Wesen der Kirche und das äußere Kirchenthum eben so unvermittelt auseinander fallen, wie das Göttliche und Menschliche in Christus, das Himmlische und Irdische, Übernatürliche und Natürliche, Geistige und Stoffliche im eucharistischen Sacramente, welches eben darum bei Occam nicht wahrhaft Sacrament zu werden vermag. Der Grund dieses Mangels an innerer Vermittelung des dualistisch Geschiedenen liegt im Ausfall der nach Occam dem natürlichen Denken nicht erreichbaren rein geistigen Wesensform des Menschen, welche als geschöpfliche Nachbildung des urbildlichen göttlichen Seins nach Thomas[3] das Medium der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit der göttlichen abzugeben hat, und das Sinnlich-Leibliche an's Göttliche bindet;

[1] Probatur, quia in omni dependentia essentiali unum non dependet nisi ad unum, quod totaliter terminat ejus dependentiam; patet in dependentia causæ efficientis ad causatum, quia unum causatum non dependet a duabus causis totalibus in eodem genere causæ, quia sic aliquid dependeret ab illo ut causa, quo non existente nihilominus posset esse effectus. Sed in proposito una persona sufficienter et totaliter terminat ejus dependentiam, sicut propria personalitas in propria specie determinaret; ergo nulla alia persona potest esse primus terminus hujus dependentiæ. Ibid.

[2] Unio illa est respectus realis realiter differens ab extremis, et fundatur in natura humana et non divina, quia sola humana est imperfecta et capax illius et non divina. Nec est imaginandum, quod illa unio sit quoddam vinculum ligans humanam naturam cum divina et e converso, sed est illud, quo extrema formaliter et denominative dicuntur unita; sicut aliquid denominatur album ab albedine, ita aliquid dicitur alteri unitum unione. Ibid.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 6, artt. 1 et 2.

erinnern wir uns weiter, daß Occam auch den Gedanken einer creativen Hervorbringung der Materie der Sinnendinge für etwas der natürlichen Vernunft Unerreichbares hält, so ist die seiner christologischen Anschauung anhaftende unvermittelte Dualität hinlänglich aufgeklärt. Seine Definition der Person, welche es mit sich bringt, daß Christus nicht als gottmenschliche Persönlichkeit begriffen, sondern einzig nur als göttliche Person gedacht werden kann,[1] steht hiemit im vollkommenen Einklange; den Satz: Deus est homo, dessen reale Wahrheit Thomas aus dem Subsistiren des menschgewordenen Gottessohnes in der angenommenen Menschennatur erklärt,[2] sucht Occam als logisch wahr dadurch zu retten, daß er ihn als denominative Prädication, diese im weitesten Sinne verstanden, erklärt.[3] Die nähere Erklärung hierüber gibt zu erkennen, daß es sich um ein relatives Gegentheil dessen, woraus Thomas die reale Wahrheit des Satzes begründet, nämlich um das absolute Getragensein der angenommenen Menschennatur durch das Verbum divinum handelt. Die Lehre von den denominativen Prädicationen wird von Occam auf dem Gebiete der Christologie für die ihm eigenthümliche Auffassung der Communicatio idiomatum verwerthet, rücksichtlich welcher er, auf einen allgemeinen Kanon über die Denkmöglichkeit bestimmter affirmativer Aussagen gestützt,[4] den wunderlichsten und frivolsten Behauptungen das Recht logischer Denkbarkeit zu vindi-

[1] Persona est natura intellectualis completa, quæ nec sustentatur ab alio nec est nata facere per se unum cum alio sicut pars. Sentt. III, qu. 1.

[2] Vgl. Thom. 3, qu. 16, art. 6, ad 3 tium.

[3] In prædicamentis est triplex prædicatio, scil. univoca, æquivoca et denominativa; et denominativa distinguitur ulterius, quia potest accipi large, stricte et strictissime. Large accipitur, quando prædicatum importat totaliter rem aliam a subjecto non inhærentem sibi, sed connotat sibi aliquid quod habet esse a subjecto effective vel significat principaliter, ut hæc: Deus est creativus. Alio modo accipitur stricte, quando prædicatum significat partem substantiæ materialem vel formalem, quæ prædicatur de toto in concreto; et illa est prædicatio denominativa, de qua loquitur Philosophus in prædicamentis ... Tertio modo accipitur strictissime, quando prædicatum importat aliquid realiter distinctum a subjecto et inhærens subjecto.... Ad propositum dico, quod hæc: Deus est homo, est prædicatio denominativa .... sed largissime sumta. Sentt. III, qu. 9.

[4] Omnis propositio mere affirmativa ex terminis universalibus composita, in qua nulla ponitur negatio, cujus termini supponunt pro aliquo quod non falsificatur pro suppositis divinis sine nova impositione terminorum est possibilis .... Deus assumsit sive potuit assumere quamlibet creaturam vel potest; igitur omnis talis propositio est possibilis .... Quod ista conse-

ciren bestrebt ist. Er meint,[1] daß die Communicatio idiomatum auch auf das Verhältniß des incarnirten Gottessohnes zu den einzelnen Theilen der angenommenen Menschennatur, als welche er Kopf, Hand, Fuß bezeichnet, anzuwenden sei. Denn so gut Gott die Menschennatur in ihrer Ganzheit annahm, konnte er auch einzelne Theile derselben annehmen; demzufolge muß man, wie man sagen kann: Deus est homo, auch sagen können; Deus est caput, Deus est pes u. s. w. Daraus ergeben sich folgerichtig die Sätze: Iste Deus est pes Christi; Iste Deus est caput Christi u. s. w. Als weitere Folgerung resultirt: Caput Christi est pes Christi u. s. w. Der nächste Erklärungsgrund dieser wahnwitzigen Denkfolgerungen ist in der denkhölzernen Bezeichnung der einzelnen Theile des menschlichen Leibes als Theile der Menschennatur zu suchen; daran schließt sich weiter das denkrohe unerleuchtete Hinwegsehen von dem, was das in seiner Integrität gefaßte intellective Menschenwesen ideell zu bedeuten hat, und das in diesem Hinwegsehen enthaltene Nichtverstehen der in der Gottesbildlichkeit des Menschenwesens begründeten Congruität der göttlichen und menschlichen Natur. Infolge dessen kann es Occam für erlaubt halten, der auch von anderen nachscotistischen Scholastikern behaupteten Möglichkeit der Assumtion einer irrationalen Creatur durch ein göttliches Suppositum den allerroheſten Ausdruck zu geben.[2] Als theologische Wunderlichkeit möge schließlich noch der in Occam's Centilogium[3] vorkommende Satz erwähnt werden, daß Christo das Prädicat Gottessohn nur insofern attribuirt werden könne, als in ihm das Verbum divinum mit der angenommenen Menschennatur vereiniget erscheint. Von einem Filiationsverhältniß des Verbum divinum an sich wisse die natürliche Menschenvernunft nichts, die auf sich selbst angewiesen nur sagen könnte, daß Gott weder als Zeugender noch als Gezeugter gedacht werden könne.[4]

---

quentia sit bona, patet ex hoc, quia facta assumtione alicujus creaturæ in unitate divini suppositi statim fit communicatio idiomatum sive dictionum. Centilog., concl. 7.

[1] Centilog., concl. 13.

[2] Est articulus fidei, quod Deus assumsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum. Centilog., concl. 6.

[3] Centilog., concl. 62.

[4] Nulla ratione naturali potest probari, esse plures personas in divinis; sed quod sunt plures personæ, quarum una est Pater et alia Filius, et quod Filius vere generatur a Patre, est sola fide tenendum. 1 dist. 9, qu. 1.

Die Lehre von der gottmenschlichen Person Christi betreffend, besteht Aureolus vor Allem auf der Personsidentität des Gottessohnes und Menschensohnes.[1] Er hat nichts dagegen einzuwenden, daß man die menschliche Natur Christi in ein Adoptionsverhältniß zu Gott setze,[2] erklärt sich aber auf das Bestimmteste dagegen, daß Christus selbst Adoptivsohn Gottes genannt werde,[3] und zwar aus demselben Grunde, aus welchem er es für unerlaubt erachtet, daß Christus Creatur genannt werde.[4] Da das Verbum divinum nur eine vollkommene Menschennatur annehmen konnte, die Vollkommenheit der Menschennatur aber in der sittlichen Tugendhaftigkeit besteht, welche ohne Gratia habitualis nicht denkbar ist, so muß die Menschheit Christi mit der Gratia habitudinalis ausgerüstet gedacht werden, deren nothwendig zu postulirender Einfluß nicht durch die hypostatische Union supplirt werden kann.[5] Selbstverständlich muß die moralische Vollkommenheit Christi in solcher Weise aufgefaßt werden, daß die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur nicht beeinträchtiget wird. Aureolus unterscheidet, den menschlichen Willen Christi betreffend, Affectiones sequentes apprehensionem rationis

---

[1] Pater dedit Filio vitam habere in semetipso (Jo. 5, 26); et sequitur: Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominus est (Jo. 5, 27); ergo Pater dedit Filio vitam habere in semetipso, et hic est filius hominis; ergo filius hominis habens vitam in semetipso est Filius Dei. 3 dist 4, qu. 1, art. 3.

[2] Über die hierauf bezügliche Ansicht des Duns Scotus vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus S. 439.

[3] Potest concedi quod ibi fuit vera ratio adoptionis scil. naturæ humanæ; sed propter hoc non debet concedi, quod sit filius adoptivus. Probo, quia quando aliquod prædicatum potest inesse simpliciter et secundum quid et secundum partem diminuentem, cum tale prædicatum contigerit actu inesse, utroque modo non debet dici .... Filius naturalis et adoptivus se habent sicut simpliciter et secundum quid, quod dicitur de isto, ille est filius non simpliciter sed adoptivus, quæ est dictio imminuens. Christus autem non solum est filius adoptivus, sed naturalis; ergo licet ratio adoptionis sit in Christo, et hoc ratione humanitatis, non tamen debet concedi, quod sit filius adoptivus. 3 dist. 10, art. 3.

[4] 3 dist. 11.

[5] Duplex est actus virtutum: Primus formalis, ut sua informatione constituit in esse virtuoso, et sic istum divinitas non potest supplere, cum nullius sit formaliter, ut aliquid constituat in esse. Secundus actus virtutis est, ut sic constitutum in tali esse det posse formaliter actum elicere, et istum manifestum est quod divinitas non potest supplere, quia virtus operatur ad potentiam elicientem actum, non sicut agens disparatum, sed sicut informans. 3 dist. 13, qu. 1, art. 1.

und Affectiones sequentes apprehensionem sensus; letztere zerfallen in Affectionen, welche durch die Apprehensionen der Sensus exteriores und das Sensus interior hervorgerufen werden. Daß in Christus einige Passiones appetitus exterioris in Wahrheit vorhanden waren, ist nicht zu zweifeln;[1] dasselbe gilt von bestimmten Leidenheiten des Appetitus interior, die jedoch so vollkommen in seine Macht gegeben waren, daß sie ohne sein rationales Wollen gar nicht vorhanden sein konnten.[2] Die in Christus vorhandenen Passiones sensus exterioris konnten unbeschadet der Heiligkeit seines Wesens dem ihm immanenten göttlichen Willen nicht conform sein.[3] Bezüglich der Passiones sensus interioris hat man zwischen der unmittelbaren Affection des Willens und der nachfolgenden definitiven Willensentschließung zu unterscheiden; die erstere konnte zusammt den mit ihr zusammenhängenden Bewegungen des natürlichen Willens nicht dem göttlichen Willen gemäß sein, ohne daß dieselben deßhalb sündhaft gewesen wären, während der definitive Abschluß derselben nur die absolute Übereinstimmung mit der Voluntas Dei ordinata affirmiren konnte. Das vorausgehend

---

[1] Passiones exterioris appetitus aliquæ vere fuerunt in Christo, ut verus doror fuit in Christo, eo quod complexio ejus fuit delicatissima et organum appetitus exterioris, quæ est complantatio in carne. Delectationes vero consequentes prædictum appetitum, utrum fuerint in Christo, est distinguendum, quod quædam sunt delectationes naturales, quædam innaturales. Naturalium quædam consequuntur conservationem individui, quædam conservationem speciei. De primis, ut sunt cibus et potus, dico quod plus delectari in cibo, quam ....., tales etiam in Christo non fuerunt. (Der gedruckte Text ist an dieser Stelle, wie sonst nicht selten im zweiten Bande des Sentenzenwerkes des Aureolus, verstümmelt und verdorben; der richtige Sinn muß errathen werden). 3 dist. 16, art. 3.

[2] De delectationibus appetitus inferioris dicendum est, quod quædam sunt fomenta malorum, quædam sunt forte bonæ sed supponunt malum, quædam sunt cum voluptate bonæ, quædam vero sunt indifferentes. De primis sunt invidia et hujusmodi, et tales non fuerunt in Christo. De tertio alio modo, ut sunt nemesis et zelus, dico, quod tales fuerunt in Christo; similiter de quarto modo, ut tristitia. Sed hic attende, quod omnes tales passiones, quæ fuerunt in Christo, fuerunt non ut prævenientes rationem, sed ut sequentes, quoniam in potestate sua erat quibus tangeretur, nec fuerunt illi ut resistentes, sed ut obedientes, ut, quando judicabat bonum, desideraret, tristaretur, gauderet et hujus modi. Ibid.

[3] Appetitus exterior non fuit conformis in Christo voluntati divinæ semper, eo quod ille non est subjectus legi, de quo loquitur Paulus. 3 dist. 18, qu. 1.

Gewollte war mit demjenigen, was Gott hätte wollen und anordnen können, ohne daß er es so wollte und ordnete, im Einklange.

Wie für den menschlichen Willen Christi, postulirt Aureolus auch für den Intellect der Seele Christi eine übernatürliche Ausrüstung und Begnadung, in deren Kraft sie vom Anfang her über die Unvollkommenheit einer bloßen Vermöglichkeit zum Erkennen der Species propriæ rerum hinausgehoben sein mußte. Man kann nicht einwenden, daß sie über eine derartige Unvollkommenheit durch die in Folge der hypostatischen Einigung ihr gewährte Visio beata hinausgehoben wurde.[1] Daß man neben der doppelten Sapientia data auch eine erworbene Erfahrungskenntniß Christi zugeben müsse, ist kirchliche Überlieferung, und wird in den Schulen der Theologen gemeinhin gelehrt; Thomas nahm das in seinem Sentenzenwerke behauptete Gegentheil in seiner später folgenden Summa theologica ausdrücklich zurück. Aureolus eignet sich die Polemik des Scotus[2] gegen die thomistische Begründung der Scientia experimentalis Christi an, bemängelt aber auch verschiedene Punkte der scotistischen Begründung, und namentlich dieß, daß die Erwerbung der Erfahrungskenntniß bloß in der Erwerbung verschiedener Erinnerungen bestanden haben soll.[3] Der Habitus der Erfahrungskenntniß ist etwas von einer bloßen Collection von Erinnerungen specifisch Unterschiedenes;[4] er ist ein Habitus scientiæ, allerdings nicht im strengen Wortsinne, da er nicht aus einem demonstrativ erwiesenen Erkennen erwächst,[5] aber

[1] In beatis cum actu beatifico de Verbo remanet anima in potentia ad notitiam per pura naturalia eo modo, quo potest haberi .... Sequitur ergo, quod hoc posito anima Christi est imperfecta. 3 dist. 14, qu. 2, art. 1.

[2] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 445 ff.

[3] Acquisivisse memoriam non est didicisse quod vult. Sed Christus didicit aliquid universaliter; probo per Apostolum Hebr. 5, 8: „Didicit ex his quæ passus est;" sed ex his didicit obedientiam universaliter. Secundum Lucam 2, 52 Christus proficiebat in sapientia; bruta po ❧ unt multas memoria acquirere et tamen non proficere in sapientia. Ergo istam notitiam, quæ memoria est rerum, acquirere non dicitur solitarie notitia experimentalis. Ibid.

[4] Memoria in homine est alia ab experimento et e converso . . . Memoria non attingit ad illud quod scitur, experimentum attingit ad illud quod scitur; ergo memoria non est experimentum. Ibid.

[5] Notitia experimentalis nullo modo est habitus scientiæ nec quid nec quia. Omnis talis habitus est causatus ex demonstratione ... ergo habitus scientalis est discursivus, non intuitivus; sed habitus experimentalis est intuitivus, non discursivus. Ibid.

doch im weiteren Sinne, sofern er auf vernünftiger Gewißheit beruht.[1] Richtig ist nur so viel, daß der Habitus der Erfahrungskenntniß das Vorhandensein der Gedächtnißkraft als absolutes Requisit voraussetzt, weil er auf Recordationsacte gestützt ist. Er ist seinem Wesen nach ein Mittleres zwischen einer rein particulären Erkenntniß und zwischen einer Universalkenntniß; er ruht auf der Wahrnehmung constant sich wiederholender Thatsachen derselben Art ohne Einblick in die verursachenden Gründe der sicheren Beständigkeit des Eintretens jener Thatsachen.[2]

Daß der menschlichen Seele Christi vom Anfang her die mit der Summa gloria gegebene Visio beata zukam, ist Glaubenslehre, und kann nach des Aureolus Dafürhalten schon aus dem Grunde nicht auffällig befunden werden, weil jene Summa gloria nicht etwas so Großes ist als die hypostatische Union, in deren Folge die Summa gloria verliehen wurde.[3] Die Frage sei nur, wie die Möglichkeit der Verleihung dieses göttlichen Donum aufgezeigt werden könne. Einige suchen dieselbe daraus erklärlich zu machen, daß die Seele Christi ihrem geschöpflichen Range nach höher stand als jede andere Creatur. Dieses Argument ist nicht stichhaltig; denn die Seele Christi steht als Menschenseele in ihrem natürlichen Range unter den Engeln, und es ist undenkbar, daß irgend eine einzelne Menschenseele ausnahmsweise ihrer Natur nach den Engelwesen übergeordnet wäre. Andere meinen, daß der menschlichen Seele Christi unbeschadet ihrer natürlichen subordinirten Location eine Erweiterung ihres Fassungsvermögens habe zu Theil werden können, welche sie über alle anderen Creaturen stellte; aber diese Erweiterung kann ja auch einem Engelwesen zu Theil werden, und dieses müßte

---

[1] Bene largo modo dicitur scientificus; nam omnis habitus certificatus potest sic vocari. Tamen de hoc Augustinus (Ep. ad Paulin.): „Scimus multa, quorum demonstrationem non habemus." Et hoc vult dicere Aristoteles 1 Metaph., c. 1: „Melius operatur philosophus expertus sine scientia, quam sciens sine experientia." Ibid.

[2] Experimentum est habitus ortus ex particularibus fundatus super simile, tunc capiendo illam similitudinem capit universale; sed omnes conditiones universalis non potest experiri, ut de tali herba, quod curat talem infirmitatem ex tali causa, unde nunquam sciet dicere, quod laborantibus tali tempore et tali ægritudine et tali causa hæc herba curam efficiet. Si ergo ut sic, non habet universale, cum conditiones universalis non habeat, nec etiam habet mere particularem, sed quasi quoddam implicitum. Ibid.

[3] 3 dist. 13; qu. 2, art. 1.

sodann abermals der Seele Christi übergeordnet erscheinen. Die angebliche Erweiterung des Fassungsvermögens aus der hypostatischen Union ableiten wollen, ist schlechthin unzulässig.[1] Sucht man den erklärenden Möglichkeitsgrund der Erhebung der Seele Christi über alle anderen Creaturen in der Beschaffenheit der Summa gloria selbst, so hat man zu unterscheiden, ob die der Seele Christi verliehene Summa gloria als Causa formalis oder als Elicitivprincip der Acte der beata visio und fruitio verstanden werden solle. Würde das Letztere angenommen, so würde abermals der Engelgeist, falls ihm jene Summa gloria verliehen würde, die menschliche Seele Christi überragen, weil sein geistiges Vermögen von Natur aus das intellective Vermögen der Menschenseele übertrifft. Somit bleibt nur übrig, jene Summa gloria als Informationsprincip der Seele Christi zu fassen.[2] Aureolus faßt dieses übernatürliche Informationsprincip als Lumen elevans, welches Christo im höchsten Maße zu verleihen in Gottes Macht stand, obschon es nicht möglich gewesen wäre, daß Gott es unmittelbar durch sich selbst supplirte.[3] In Kraft jenes Lumen elevans vermochte die Seele Christi geistige Acte zu setzen, welche der Engel, da ihm jenes höchste Maß des Donum gloriæ nicht beschieden ist, trotz seiner natürlichen höheren Vermöglichkeit nicht zu setzen im Stande ist.[4]

---

[1] Contra hoc, quod unio sit ratio applicationis, arguo sic: Aut est ratio effectiva, et patet, quod non, quia unio transit, relatio nil efficit; aut formaliter, et hoc minus potest stare, quod unio non est forma media inter voluntatem et capacitatem. Ibid.

[2] Si formaliter, est sensus, quod visio summa fuerit in anima Christi, quod non sit actio, sed qualitas perficiens potentiam, sicut dico: lignum calet; tunc sic loquendo anima Christi potest summe diligere, videre et frui i. e. perficitur intellectus summa visione et voluntas summa fruitione. Quod autem hoc sit possibile, videtur, quia hoc non est dicere, nisi susceptivum posse capere summum, sicut dicitur de gratia. Ibid.

[3] Virtute istius luminis potuit Christus summam elicere, non quod anima sit ita nobilis in natura sicut angelus, nec ut capacitas amplietur, nec quod Deus suppleat; sed quia Deus, si Deus vult tenere, quod iste habeat actum ejusdem rationis cum aliis, potest dare summum eo, quod habitu mensuratur intensio; sed in summo potest dari talis habitus; ergo sibi potuit dari, quod eliceret summum actum visionis. Ibid.

[4] Quando duæ actiones habent duas causas, intensio causæ unius non facit intensionem ejus, cujus non est causa. Sed actus et gradus habent duas causas scil. potentiam et vigorem, ita quod potentia aspicit actum, vigor gradum; ergo intensio naturalium potentiæ non intendit gradum.

Baconthorp bemängelt die Lehre des Aureolus von der Visio beata bezüglich eines Punktes, in dessen Betracht die Präeminenz der seligen Anschaung Christi vor jener aller übrigen intellectiven Creaturen ernstlichst gefährdet sei. Aureolus[1] behauptet nämlich, daß die Gott anschauenden intellectiven Creaturen virtuell alles Andere schauen, obwol in ungeschiedener Einheit, welche sich zur nachfolgenden distincteren Erkenntniß wie die Erkenntniß der Principien zur nachfolgenden distincten Erkenntniß der in denselben enthaltenen Conclusionen verhalte. Baconthorp[2] entgegnet, daß man bloß eine Scientia acquisita, niemals aber eine Scientia data als eine durch Deduction von Conclusionen aus Principien gewonnene Erkenntniß charakterisiren könne, und die Dinge in Gott formaliter wie in einem Spiegel, nicht aber wie die in ihren Principien virtuell enthaltenen Conclusionen sich präsentiren; das natürliche Object dieser Erkenntniß sei jedoch nur der Inhalt der Scientia speculativa Gottes,[3] nicht aber die Scientia dispositiva Gottes, deren Aufschließung vor den Blicken der Seligen einzig vom Ermessen des göttlichen Willens abhängt. Nur auf diesem Wege lasse sich die Präeminenz der Visio beata Christi vor jener aller übrigen Seligen erweisen.[4]

Diese gegen Aureolus gerichteten Bemerkungen Baconthorp's beleuchten den auf erkenntnißtheoretischem Gebiete zwischen Beiden bestehenden Gegensatz, der sich natürlich auch in der Lehre vom Erkennen Christi reflectirt. Baconthorp geht indeß in die Lehre von der Person Christi nicht so weit ein, daß wir diesen Gegensatz auch noch in Bezug auf andere von Aureolus zur Sprache gebrachte Punkte zu verfolgen vermöchten; er bleibt in Bezug auf die Person Christi bei den allge-

---

Tunc: iste vigor fuit summus in Christo . . . ita quod licet angelus habeat meliora naturalia, tamen quia non habet tantum de lumine, non habet actum gloriæ in summo sicut Christus. 3 dist. 13, qu. 3, art. 1.

[1] Vgl. Aureol. Quodlibet 10, art. 3.

[2] 3 dist. 13, qu. 2, art. 3, § 2.

[3] Illa sunt naturalia et distincte repræsentata intellectui beato cognoscenti Deum, quæ repræsentantur necessario et distincte ex natura rei in Deo. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 1.

[4] Per hanc distinctionem possunt salvari excellentia Christi, revelationes secretorum et cogitationes cordium, illuminationes et locutiones in angelis superioribus respectu inferiorum, et . . . . quod Christus excellebat omnes Sanctos, quia sibi soli erant revelata omnia, quæ erant in scientia dispositiva Dei. 3 dist. 3, qu. 2, art. 4, § 2.

meinen metaphysischen Bestimmungen stehen, welche wir bereits oben kennen gelernt haben, in eine Auseinandersetzung der besonderen Thätigkeiten der Seele Christi läßt er sich nicht ein. Eingehender äußert sich in dieser Hinsicht Durand, welcher in Bezug auf gewisse allgemeinste, die gottmenschliche Persönlichkeit Christi betreffende Fragen die Sätze des heiligen Thomas reproducirt; so bezüglich der Wahrheit der Propositionen: Deus factus est homo,[1] Homo factus est Deus.[2] Während aber Thomas die Sätze: Christus est Filius Dei prædestinatus, Christus secundum quod homo, prædestinatus est esse Filius Dei, ohne Restriction zuläßt,[3] läßt Durand beide nur in uneigentlichem Sinne gelten,[4] und zwar letzteren in noch minder eigentlichem Sinne als den ersteren, weil das Prädestinirtsein, welches an sich schon nur aus Gnade statthat, nicht auf den Menschen Jesus, sondern auf den menschgewordenen ewigen Gottessohn Christus zu beziehen ist. Der Grund dieser Restrictionen liegt wol in Durand's principieller Ablehnung einer speculativen Auffassung der Incarnationsidee, vermöge dessen er ein relatives Füreinandersein der göttlichen und menschlichen Wesenheit nicht anerkennen mochte. Eben so gibt Durand nicht so schlechthin zu, daß man, wie Thomas es thut,[5] von einer zweifachen Geburt Christi als ewigen Gottessohnes und als Menschensohnes rede.[6] Der Grund dieser Abweichung liegt in der verschiedenen Auffassung des Begriffes der Nativitas. Nach Thomas[7] ist die Person Subject der Nativitas, die Natur aber Terminus derselben; bei Durand fällt zufolge seines grundsätzlichen Singularismus Subject und Terminus der Nativitas zusammen,[8] die Natur wird von ihm nur als Principium quo generationis in's Auge gefaßt. Er trifft aber beziehungsweise mit Thomas[9] wieder zusammen in der Behauptung,

---

[1] 3 dist. 7, qu. 1; vgl. Thom. 3 qu. 16, art. 6.

[2] 3 dist. 7, qu. 2; vgl. Thom. 3 qu. 16, art. 7.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 24, artt. 1 et 2.

[4] 3 dist. 7, qu. 3.

[5] Vgl. Thom. 3, qu. 35, art. 2.

[6] 3 dist. 8, qu. 2.

[7] 3 qu. 35, art. 1.

[8] Generatio est via ad esse; ergo sicut alicui competit esse, ita et generari. Sed suppositum proprie est, natura autem est illud, quo suppositum est. Ergo suppositum est id quod generatur, natura autem illud quo generatur. 3 dist. 8, qu. 1, n. 9.

[9] Vgl. Thom. 3, qu. 35, art. 5.

daß Christo als Person nur Eine Filiation, zufolge seiner doppelten Beziehung hingegen zu seinem göttlichen Vater und seiner menschlichen Mutter eine doppelte Filiation zukomme,[1] obschon er die thomistische Ableitung der doppelten Filiation aus der doppelten Nativität nicht zugibt.[2] Er stellt sich ferner zu Thomas dadurch in Gegensatz, daß er, obschon ihm der aus der Jungfrau geborne Gottessohn auch seiner menschlichen Natur nach Filius Dei naturalis ist,[3] zufolge seiner Lehre von der Prädestination durch Gnade, auch Christo gleich allen anderen Prädestinirten ein Adoptionsverhältniß zu Gott zuerkennt.[4] Augustinus habe dasselbe bloß aus Scheu vor den Irrthümern des Nestorius in Abrede gestellt, wie er auch aus Scheu vor der Gefahr arianischer Irrthümer nicht zugeben wollte, daß Christus Filius per creationem sei.[5]

Durand lehrt in Übereinstimmung mit allen kirchlichen Lehrern und im engsten Anschlusse an Thomas,[6] dessen Beweisführung er reproducirt, daß in Christus die Fülle der Gnade von Anbeginn totaliter et perfecte vorhanden war, sowol intensiv als auch extensiv, d. h. mit Rücksicht auf die Function Christi als Hauptes der Kirche und Vermittlers der Heilsgnade an alle Anderen.[7] Er leitet aus dieser

---

[1] 3 dist. 8, qu. 3.

[2] Duæ nativitates Christi non numerantur per interruptionem mensuræ, quia nec habent nec habere possunt eandem mensuram, non interrumpitur autem nisi quod natum est esse unum. Quare patet, quod Christus propter duplicem nativitatem non potest dici proprie bis natus, sed quia non servamus semper omnimodam proprietatem locutionis, potest large loquendo dici, quod sicut Christus habuit duas nativitates, sic fuit bis natus, et sic loquitur beatus Augustinus. 3 dist. 8, qu. 2.

[3] 3 dist. 10, qu. 3, n. 6.

[4] Christus secundum quod homo non est filius Spiritus Sancti per generationem, et habet secundum humanam naturam gratiam a Spiritu Sancto, per quam fit adoptio filiorum Dei; ergo Christus secundum quod homo potest dici filius Spiritus Sancti per adoptionem. 3 dist. 4, qu. 1, n. 6. — Vgl. dagegen Thom. 3, qu. 23, art. 4: Gratia habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi secundum illud Joann. 1, 14: Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre plenum gratiæ et veritatis.

[5] Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 16, artt. 8 et 10, sowie das oben S. 357 von Aureolus hierüber Gesagte.

[6] Vgl. Thom. 3, qu. 7, art. 9.

[7] 3 dist. 13, qq. 1 et 2. Vgl. hiezu auch Thom. 3 qu. 8, art. 1.

Begnadung der menschlichen Natur Christi die absolute Sündelosigkeit Christi ab, glaubt aber doch, von Scotus beeinflußt, die Frage aufwerfen zu sollen, ob Christo auch dann, wenn er die menschliche Natur im Stande der Pura naturalia angenommen hätte, das Non posse peccare zugekommen wäre,[1] und vermag sich mit den für die Bejahung dieser Frage angeführten Argumenten nicht zu befreunden. Das factisch statthabende Verhältniß des menschlichen Willens Christi zum göttlichen Willen wird von Durand ganz in der Weise wie bei Thomas dargelegt;[2] auch die Angaben über den Modus der Passibilität der Seele Christi[3] sind mit jenen bei Thomas[4] völlig gleichlautend. Die Scientia infusa Christi wird von Durand als Correlat der der menschlichen Seele von Anbeginn eingegossenen Gnadenfülle postulirt,[5] und als Inhalt derselben die Kenntniß aller natürlichen Dinge, aller Mysterien des göttlichen Heiles, aller Thaten und Gedanken der Menschen bezeichnet. Eine Scientia acquisita Christi zuzugeben, ist Durand nicht geneigt.[6] Thomas hatte sie vornehmlich daraus zu erhärten gesucht, das der Intellectus agens in der menschlichen Seele Christi nicht ein unthätiges Vermögen geblieben sein könne;[7] Durand, der das Vorhandensein des Intellectus agens als besonderer Seelenpotenz nicht zugibt, muß selbstverständlich auch eine auf dasselbe gestützte Begründung einer Scientia acquisita Christi verwerfen. Sofern die Scientia infusa und Scientia acquisita ein gemeinsames Object haben, erscheine letztere als ein Pleonasmus; auch dürfte das dem Menschen Christus auf erfahrungsmäßigem Wege zu Gebote stehende sinnliche Erkenntnißmaterial schwerlich ausgereicht haben, um daraus eine seiner würdige, umfassende rationale Erkenntniß der Weltdinge zu gewinnen.[8] Auch auf Joh. 7, 15 beruft sich Durand, um

[1] 3 dist. 12, qu. 2.

[2] 3 dist. 17, qu. 1. — vgl. Thom. 3, qu. 18, artt. 5 et 7.

[3] 3 dist. 15, qu. 2.

[4] Vgl. Thom. 3, qu. 15, art. 4.

[5] 3 dist. 14, qu. 3.

[6] 3 dist. 14, qu. 4.

[7] Vgl. Thom. 3, qu. 12, art. 1.

[8] Sensibus Christi valde pauca sensibilia fuerunt præsentia comparatione eorum, quæ nunquam sensu percepit; ergo scientia hoc modo acquisita fuisset in Christo valde imperfecta, quod non est dicendum. Et si dicatur, quod licet corporalibus sensibus Christi non fuerunt omnia corporalia subjecta, ex his tamen quæ subjecta fuerunt, potuit in aliorum notitiam deve-

seine Ansicht zu erhärten; Thomas seinerseits hatte aus dieser Stelle nur die Folgerung gezogen, daß die Scientia acquisita ungleich weniger auf menschlichem Unterricht, als auf selbsteigenem ingeniösen Finden beruhte.[1] Daß Christus in Bezug auf den Vollkommenheitsgrad der Visio beata den Engeln nicht nachstehen mußte, sie vielmehr überragen konnte, begründet Durand daraus, daß zwischen der Cognitio beata der Engel und Menschen ein specifischer Unterschied selbst für den Fall nicht bestünde, daß ein solcher in Bezug auf das natürliche Erkennen beider bestehen sollte. Besteht aber kein solcher Unterschied, so kann der Seele Christi zufolge ihrer hypostatischen Einigung mit dem göttlichen Suppositum ein Vollkommenheitsgrad der Visio beata zukommen, welcher den nicht in die hypostatische Union mit dem Logos aufgenommenen Engelgeistern nicht zukommen kann.[2] Dieser letztere Gedanke findet sich auch bei Thomas;[3] Durand fügt seinerseits noch Einiges bei, was zu seiner oben erwähnten Ansicht von der Adoptivsohnschaft Christi in Beziehung steht.[4] Als Object der Visio beata

---

nire: .... non videtur; quia ex sola visione corporum coelestium nullus potest comprehendere virtutem eorum, sed potius experientia effectuum, loquendo de naturali cognitione hominis, de qua nunc agimus. Et ideo per experientiam habitam in quacunque re non potest haberi scientia de illis rebus, de quibus est experientia, vel de consimilibus secundum speciem. Sic enim ex multis sensibus fit memoria, ex multis memoriis experimentum, ex multis experimentis universale, quod est principium artis et scientiæ, ut dicitur in prooem. Metaph. . . Sic igitur videtur probabiliter, quod in Christo non fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. 3 dist. 14, qu. 4, n. 10.

[1] Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scil. inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est præcipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius .... Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem secundum illud Joel: Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ. 3 qu. 9, art. 4.

[2] 3 dist. 14, qu. 1.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 10, art. 4.

[4] Gratia et gloria, præmium et meritum sibi invicem correspondent. Gratia autem gratum faciens est unius speciei in hominibus et angelis, cum sit gratia per quam tam homines quam angeli adoptantur in filios Dei; similiter meritum ut meritum, cum sit per gratiam et charitatem informantem, est in omnibus unius rationis specificæ, quamvis opera meritoria sint diversarum rationum in genere naturæ. Ergo cum similiter gloria et visio beata,

der Seele Christi bezeichnet Durand die göttlichen Gedanken aller möglichen und wirklichen Dinge.[1] Diese Erkenntniß ist unmittelbar mit dem Anschauen Gottes als der Ursache aller Dinge gegeben; nicht so die Erkenntniß der Existenz der Dinge, rücksichtlich welcher Christus an die Scientia infusa gewiesen war. Wir begreifen nunmehr, weßhalb Durand der Scientia infusa den oben dargelegten weiten Umfang gab, der weit über die Erkenntniß der Naturen der wirklichen Dinge hinausgreift, auf welche sich die Scientia infusa bei Thomas bezieht.[2] Auch seine Ansicht von den Objecten der Visio beata Christi ist durchgreifend von jener des heiligen Thomas unterschieden, und fällt theilweise mit jener des Duns Scotus zusammen,[3] nur daß dieser einzig der Seele Christi, nicht aber den übrigen gottschauenden intellectiven Creaturen die Möglichkeit Alles, was das Verbum divinum schaut, zugleich zu schauen zuerkennt.[4] Durand läßt diesen vom göttlichen Wollen abhängigen Unterschied fallen, ist aber mit Scotus darin gegen Thomas einig, daß er nicht die actuell existenten Dinge, sondern die göttlichen Gedanken aller wirklichen und möglichen Dinge zum Gegenstand der Visio beata macht; daher gleich

---

quæ est hominum et angelorum præmium, sint unius rationis in eis, et cum recipiant magis et minus, possibile est lumen gloriæ et gratiæ et visionem beatam adeo intendi in homine, quod excedat utrumque in quocunque angelo, sicut factum est de Christo propter assumtionem naturæ humanæ ad divinum suppositum. 3 dist. 14, qu. 1, n. 8.

[1] 3 dist. 14, qu. 2.

[2] Thomas weist dasjenige, was Christus als Richter wissen soll, nicht wie Durand der Scientia infusa, sondern der Scientia beata zu. Vgl. Thom. 3, qu. 10, art. 2.

[3] Vgl. Scot. Report. 3 dist. 14, qu. 2, n. 22. 23: Intellectus animæ Christi omnia videt, quæ Verbum videt .... potest intelligi, quod videt omnia habitualiter h. e. in actu primo, sicut habens scientiam reducitur primo de potentia essentiali, et tamen dicitur scire habitualiter, cum est in potentia accidentali ad actum considerare cum vult.

[4] Aliæ animæ videntes Verbum nunc vident hoc, nunc vident illud, secundum quod Verbum vult objicere hoc illi videnti et illud alteri videnti; sed non objicit simul omnia quæ videt cuilibet videnti Verbum. Sed oppositum est de anima Christi, quia essentia divina objicit omnia intellectui animæ Christi, ita quod per conversionem animæ Christi per imperium voluntatis ad quodcunque quod Verbum videt, potest illud videre; ita ratio habet suum objectum primum ut Verbum; ergo simul objiciuntur sibi omnia, sed non intellectui aliarum animarum. L. c., n. 24.

Scotus[1] auch Durand zu zeigen sucht, das Erkennen der menschlichen Seele Christi werde hiemit nicht dem göttlichen Erkennen gleich gemacht.[2]

Bei Occam finden sich keine näheren Erörterungen über das Erkennen und Wollen der menschlichen Seele Christi; einzig die Frage über die übernatürliche Gnadenbegabung derselben beschäftiget seine Aufmerksamkeit. Es handelt sich für ihn nämlich darum, ob das Christo factisch zugewiesene höchste Gnadenmaß ein absolut höchstes gewesen sei, so daß ein dasselbe überschreitendes noch höheres gar nicht denkbar wäre, oder ob das Gegentheil anzunehmen sei.[3] Occam unterscheidet zwischen extensiver und intensiver Mehrung; die extensive Mehrung[4] der substanziellen und auch der accidentellen Formen lasse sich in's Unendliche gehend denken, bei der intensiven Mehrung einer accidentellen Form[5] lasse sich vielleicht ein von Seite des Subjectes bestehendes Hinderniß einer unbegrenzten Mehrung denken. Für diesen Fall hätte man zu sagen, daß das Christo zugetheilte höchste Gnadenmaß ein höchstes nicht de absoluta Dei potentia, sondern de potentia

---

[1] Experimur in nobis, quod quanto plura simul intelligimus, tanto ea indistinctius cognoscimus; ideo cum anima Christi sit ejusdem naturæ cum anima nostra, si infinita simul videt, indistinctissime ea videt. Ibid.

[2] Scientia animæ Christi non æquatur scientiæ divinæ per hoc quod videt omnia quantum ad id quod sunt, neque quantum ad numerum scitorum, neque quantum ad claritatem cognitionis. Non quantum ad numerum scitorum, quia Deus non tantum scit de rebus quid sint secundum naturam speciei et quiditatis, sed scit de unaquaque specie rei, quot individua sunt actualiter vel erunt pro quacunque differentia temporis, quia cognoscit essentiam suam non solum ut potens producere, sed ut est actu volens producere hoc vel illud, numerus autem individuorum excedit numerum quiditatum secundum speciem. Etiam dato quod æquaretur secundum numerum scitorum, non tamen simpliciter, quia quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scitorum, sed etiam secundum claritatem cognitionis; constat autem, quod Deus clarius videt res quam quicunque intellectus creatus. 3 dist. 14, qu. 2, n. 6.

[3] Sentt. III, qq. 6 et 7.

[4] Augmentatio secundum extensionem est, quando augetur forma una tantum in diversis partibus materiæ, sicut quando ignis augetur, sicut est augmentatio et additio formæ ignis, est ibi nova additio novæ materiæ. Sentt. III, qu. 7.

[5] Augmentatio intensiva est, quando augetur forma in eadem parte materiæ, sicut caritas in anima et albedo in eadem parte superficiei. Loquendo de augmentatione intensiva potest forma accidentalis habens plures partes ejusdem rationis quantum est ex se augeri in infinitum, licet forte sit inpedimentum a parte subjecti. Ibid.

Dei ordinata gewesen sei. Sollte diese Entscheidung sich mit der der Person Christi schuldigen Ehrfurcht nicht vertragen,[1] so könnte man auch sagen, daß Gott in der übernatürlichen Gnadenausrüstung das Maß der zu verleihenden Gnade absolut erschöpft habe, so daß Christo in Ansehung der begränzten Capacität seiner creatürlichen Seele selbst de potentia Dei absoluta kein höheres Maß habe verliehen werden können.

Alle Theologen lehren, daß Christus in seinem zeitlichen Erdendasein ein Verdienender war. Aureolus entwickelt seine Ansicht über die Vermöglichkeit Christi zu meritorischen Acten mit Beziehung auf die hieher bezüglichen Lehren bei Thomas und Duns Scotus. Thomas[2] definire das Mereri als ein Thun, vermöge dessen der Handelnde sich dasjenige als ein Debitum erwirkt, was ihm nach dem Gebote der Justitia distributiva als Debitum attribuirt werden kann. Der Handelnde erscheint hier in der doppelten Eigenschaft eines Agens und eines Patiens, letzteres zufolge eines Mangels, dessen Deckung von Seite des Executors der Justitia distributiva durch das Wirken des Handelnden erwirkt werden soll. Nur vermöge eines Actes der distributiven Gerechtigkeit könne der erwähnte Mangel gedeckt werden, keineswegs aber vermöge eines Actes der commutativen Gerechtigkeit, da zwischen der zeitlichen verdienstlichen Leistung und der ewigen Glorie,

---

[1] Cui non placet iste modus dicendi propter reverentiam Christi, potest aliter dicere, quod sicut subjectum determinat sibi certas qualitates et passiones, quarum opposita non possunt recipere mediante subjecto, sic quælibet anima et quodlidet subjectum sibi certum determinat gradum, ultra quem non potest alium recipere perfectiorem stante natura subjecti. Et tunc formam habere gradum potest dupliciter accipi: Uno modo in se ita quod sibi repugnat habere gradum ulteriorem; et sic natura habens partes ejusdem rationis non habet gradum summum. Alio modo, quod habet summum in tali subjecto, quia subjectum determinat sibi certum gradum, ultra quem nihil potest recipere; sic potest habere summum ita, quod de potentia sua absoluta non potest in tali subjecto facere gradum ulteriorem, licet potest in alio subjecto. Et sic potest concedi, quod anima Christi habuit tantam gratiam, quantam Deus potuit ei conferre de potentia sua absoluta, quia tantam sibi contulit, quantam recipere potuit; et sic habuit summam possibilem de potentia Dei absoluta et cum hoc scil. quod esset aliquod subjectum capax majoris gratiæ, quin Deus potest sibi majorem conferre. Et credo quod non est aliquod subjectum sic informatum per quodcunque accidens augmentabile, quin Deus potest illud accidens adhuc augere. Ibid.

[2] Vgl. Thom. 3 dist. 18, art. 2.

auf welche durch erstere ein Anspruch erworben werden soll, kein Verhältniß quantitativer Gleichheit, sondern nur ein proportionales Verhältniß bestehen kann. In Christus war ein solches Proportionsverhältniß vorhanden zufolge des ihm eignenden supranaturalen Gnadenhabitus, in dessen Kraft seine Handlungen, welche zudem ungezwungene wahlfreie Handlungen waren, einen Verdienstanspruch auf die ewige Glorie erwirkten. Aureolus[1] bemängelt die allgemeine Begriffsbestimmung des Mereri, die ihm viel zu weit genommen scheint; die bereits in den Himmel aufgenommenen Menschenseelen entbehren des Leibes, dessen Besitz doch auch zu den Gütern der himmlischen Seligkeit gehört, und der angenommenen Definition zufolge Object des Verdiensterwerbes sein müßte. Man könne ferner Christo nicht ein solches Dominium actuum suorum attribuiren, daß es in seiner Macht gestanden wäre, diese Acte zu unterlassen; denn dieß hieße ihm ein Posse peccare attribuiren. Endlich kann als Principium merendi nur die Voluntas charitate viæ informata zugelassen werden, während in Christus die Voluntas charitate patriæ formata wirksam war. Nach Duns Scotus[2] — fährt Aureolus weiter — konnte Christus ein Verdienender sein, soferne er in seinem Handeln die Affectio justitiæ gegen die Affectio commodi festhielt, sofern weiter die ihm während seines zeitlichen Erdendaseins fehlende Gloria corporis ein Erwerb seines Handelns sein konnte, und sofern insgeheim die Portio animæ superior in allem seinem Handeln entscheidend und bestimmend durchgriff. Auch diese Darlegung läßt Aureolus unbefriediget. Die Seelen der bereits in die himmlische Seligkeit aufgenommenen Heiligen haben hier auf Erden die Affectio commodi, mit welcher die menschliche Seele den ihr eignenden Leib umfaßt, der Affectio justitæ untergeordnet, ohne daß ihnen die entsprechende Vergeltung dafür zu Theil geworden wäre.[3] Weder Christus, noch die Engel, noch auch die auf ewig Verworfenen sind mehr in statu viæ;

---

[1] 3 dist. 19, art. 1.

[2] 3 dist. 18. — Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 456.

[3] Anima Petri ita affectat corpus suum, sicut Christus impassibilitatem; ergo in regulando istam affectionem potest anima Petri mereri, quod est impossibile. Dicis, quod Petrus non habet actum elicitum, quo anima velit corpus, sed solum est naturalis inclinatio. Contra: Idem dicam de Christo; nam si Christus habuisset actum elicitum ad velle affectionem commodi, peccasset, sed suspendebat actum per actum justitiæ. 3 dist. 19, art. 1.

und doch ist in ihnen die Portio animæ inferior nicht in Bezug auf alle accidentellen Errungenschaften, welche Gegenstand des Mereri oder Demereri[1] sein können, gesättiget. Die Behauptung, daß Christus vermöge der Portio animæ superior in allen Acten seines Zeitdaseins ein Verdienender sein konnte, wird von Scotus selbst nur problematisch asserirt, und ist in der That auch unrichtig,[2] trotzdem daß einige Anhänger des Scotus daran festhalten. Weder Thomas noch Scotus lösen die Frage, wie Christus trotzdem, daß er schon als Viator ein Comprehensor war, dennoch ein Verdienender sein konnte. Weder die Passibilitas animæ, noch die Mortalitas corporis machten ihn formaliter zum Viator. Auch das Non satiatum esse affectione machte ihn nicht dazu, weil wenigstens elicitive eine Satiatio affectionis in der That statthatte. Christus war vielmehr formaliter dadurch in statu viæ, daß er Acte setzen konnte, welche die Richtung auf das höchste Ziel hatten, ohne die actuelle Erreichung desselben zu ihrer ursächlichen Voraussetzung zu haben. Dieß hatte auf eigenartige Weise einzig in Christo statt,[3] und zwar dispensative,[4] d. i. zufolge

---

[1] Habens affectionem non satiatam potest mereri regulando, sicut demereri non regulando; sed damnati et angeli mali possunt se habere non regulando; ergo possunt continue demereri, et sic posset continue eorum poena essentialis augeri, quod est falsum, quia licet peccent, non cadit in peccatum eorum imputatio. Ibid.

[2] Istud non reputo verum, quia crederem, quod pari ratione Christus posset mereri hodie . . . Ille actus, qui ponit extra statum viæ, non est meritorius ut sic; sed actus beatificus in Christo ut sic ponit extra statum viæ; ergo ut sic non est meritorius . . . Christus fuit viator et comprehensor, et sic una in termino, sed non eodem actu; ergo alio fuit in via et alio actu in termino. Non fuit autem in termino alio actu a beatifico; ergo fuit actu beatifico in termino; sed per illud, per quod aliquid est in termino, per illud est extra viam; ergo per actum beatificum fuit Christus extra viam. Ibid.

[3] Omnis creatura intellectualis aut elicit actum propter finem non adeptum, et tunc est in via . . . secundo, si jam habet finem adeptum, tunc tales actus elicit non propter finem, sed ex fine . . . Tertio modo, quod nunquam fuit nisi in Christo, quod habeat finem adeptum et actus aliquos non eliciat tanquam ex fine sed ad finem. Ibid.

[4] Dico, quod hoc fuit in Christo dispensative. Nam in intellectu Christi potuit esse visio in proprio genere rerum absque hoc, quod oriretur ab ista, quæ est in Verbo; et sic pari ratione potuit in Christo esse dilectio rerum in proprio genere absque hoc quod oriretur a dilectione Verbi. Ibid.

einer besonderen Anordnung Gottes, welche eben nur in Bezug auf die Person Christi statthatte.[1]

Christus war vom ersten Momente seines irdischen Daseins an ein actuell Verdienender, nicht ex puris naturalibus,[2] sondern in Kraft der übernatürlichen Gnadeneinigung mit Gott. In Kraft derselben konnte der Seele Christi im ersten Momente ihres Daseins ein bestimmter verdienstlicher Gedanke eingeflößt werden, welchen der menschliche Wille Christi sofort zu seinem eigenen Wollen machte, und in welchem bereits der Inhalt seines gesammten zeitlichen Wirkens umfaßt war. Es war nämlich der Erlösungswille, welchen die menschliche Seele Christi bereits im ersten Momente ihres Daseins zu ihrem eigenen Willen machte. Christus verdiente für sich und für Andere. Der Actus beatificus fiel ihm gleich der Union mit der Gottheit ohne vorausgehendes Verdienen zu; auch die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit des Leibes ist nicht an sich sondern nur accidentell als Verdienstterwerb Christi anzusehen.[3] Wenn Aureolus in diesem

[1] Aureolus bemerkt dieß gegen den Einwand, daß der Erzengel Gabriel, obschon Comprehensor und der Patria angehörig, in seinem Verhalten gegen Tobias Acte übte, die ihn dem Viator Christus gleichstellen, so daß entweder er gleich Christus dazumal ein Merens gewesen sein müßte, oder Christus gleich ihm kein Merens hätte sein können: Quod dicis, idem posse dici de Gabriele, dico, quod si Deus voluisset, bene verum est; sed hoc fuit regulariter in Christo et dispensative. Isti autem sunt modi oppositi in fine, scil. entis in fine et non in fine; tunc voluit Deus, quod voluntas Christi habuerit duos modos istos ferendi se dispensative, non autem dispensavit cum aliis. Ibid.

[2] Dato quod Deus infuderit omnes species et habitus in anima Christi a primo instanti, utrum potuerit mereri vel elicere actum meritorium ex illis habitibus mediantibus illis speciebus ex puris naturalibus? Dico, quod non, quia primus actus intellectus vel esset actus quo conciperet beatitudinem, et tunc planum est, quod non cadit ratio meriti, quia talis actus non est elicitivus; aut ille actus etiam ex alio principio, et tunc dico, quod ex puris naturalibus non potest a primo instanti mereri illo actu, quia talis actus ex illo principio est cum discursu. 3 dist. 19, art. 2.

[3] Præmium vel adæquat meritum, et isto modo immortalitas corporis, ut est sequela, non est præmium Christi; vel non adæquat sed ordinatur et est sequela ejus quod adæquat, tunc dico, quod sic, sed per accidens, quia solum est sequela ejus, ad quod actus meritorii habebant connexionem tanquam ex natura rei ... Actus, quos Christus elicuit, ex se merebantur beatitudinem, et quia jam habebat, ideo fuit eis sequela beatitudinis data scil. immortalitas corporis; et quia illud non æquat meritum, ideo et gratia et quicquid datur omni homini christiano, respondet ut præmium illi actui. 3 dist. 19, art. 3.

Punkte gegen Thomas mit Duns Scotus geht, so entfernt er sich vom Letzteren doch wieder sehr weit, sofern er dem Leidensverdienste Christi einen unendlichen Werth zuschreibt, und zwar nicht bloß wegen der Würde der Person Christi,[1] in derer Ansehung Thomas den Verdiensterwerb Christi für einen unendlichen hält,[2] sondern wegen der Beschaffenheit der Verdienstleistung Christi an sich, welche der göttlichen Liebe absolut werth war,[3] daher sie von Gott aus einem doppelten Grunde als eine den Regeln der strengen Justitia commutativa entsprechende Ersatzleistung acceptirt werden mußte. Wenn die Meister der Schule sagen, daß die von Christus vollbrachte Sühnung für eine unendliche Zahl von Welten und Menschen ausgereicht haben würde, so wird ihr hiemit ein unendlicher Werth zuerkannt. Aureolus will einen solchen Werth nicht bloß dem Verdienstleiden Christi in seiner Gesammtheit, sondern auch allen einzelnen Theilen und Acten desselben, so wie allen übrigen meritorischen Acten Christi zuerkannt wissen.[4] Gott hätte die Schuld Adams und ihre Folgen auch ohne Genugthuungsleistung für dieselbe erlassen können; wenn aber eine Genugthuungsleistung statthaben sollte, so mußte sie durch einen Gottmenschen

---

[1] Exemplum ad hoc: Assurrectio regis in adventu tuo esset incomparabiliter acceptior quam socii tui, et imperatoris acceptior quam regis, et majoris major, et infiniti infinita. Sic etiam in proposito, si meretur major persona, est major acceptio, et si infinita persona, est acceptio infinita, quare potuit meritum passionis esse infinitum. 3 dist. 20, qu. 1, art. 1.

[2] 2 dist. 9, art. 8, ad 2^{dum}; 4 dist. 14, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 4^{tum}. Thomas spricht in beiden Stellen von einem Valor quodammodo infinitus der Genugthuungsleistung Christi, weil sie eben nur in Ansehung der Person des Leistenden einen unendlichen Werth anzusprechen hat.

[3] Quanta est bonitas actus moralis, tanta est ejus acceptabilitas; quantæ autem sunt circumstantiæ, tanta est bonitas; ergo quantæ sunt circumstantiæ, tanta est acceptabilitas; sed circumstantia istius actus erat conditio, per quam est diligibilis in infinitum. 3 dist. 20, qu. 1, art. 1. — Peccata habent odibilitatem infinitam, quia peccata possunt esse infinita. Sicut igitur peccata ex natura rei habent infinitam odibilitatem, sic passio Christi ex natura rei habet infinitam acceptabilitatem. Ibid.

[4] Sed quomodo est possibile, quod dictum est, quia infinito non est majus? Respondeo, non est majus entitative, sed voluntate acceptante .... potest esse magis acceptum. Vel posset dici, quod meritum passionis cum omnibus aliis fuit unum, quia totum ordinatur ad passionem, et ideo talis actus passionis non deberet distingui, quia tota vita Christi fuit una potentia habens rationem unius meriti. Ibid.

gesetzt werden,[1] und der Gottmensch mußte sterben, weil nur in seinem Opfertode die sühnende heilige Liebe in höchster und vollkommenster Actualität sich bewährte.

Baconthorp[2] hält sich in der Lehre vom Verdienen Christi an die in der Summa theologica des heiligen Thomas niedergelegten Gedanken.[3] Christus hat für sich und Andere verdient. Für sich konnte er dasjenige verdienen, was als Verdienstterwerb die Würde seiner Person in's Licht zu stellen geeignet war, während umgekehrt ein Verdienstterwerb, dessen Beschaffenheit der Würde seiner Person abträglich gewesen wäre, nicht zuzugeben ist. So ist es undenkbar, daß Christus Gnade, Wissenschaft, Seligkeit der menschlichen Seele, göttliche Würde seiner Person erst als Erwerb seines Verdienstes erlangt hätte; wohl aber ist es denkbar, daß die äußere Verherrlichung seiner Person durch die Auferstehung, Himmelfahrt, Glorification seines Leibes u. s. w. ihm als Errungenschaft seines Verdienens zufiel. Christus konnte vom ersten Momente seines irdischen Daseins an ein actuell Verdienender sein in Kraft der Scientia infusa, vermöge welcher er die richtige Einsicht und den richtig geleiteten Willen hatte. Bezüglich der Genugthuungsleistung Christi sucht Baconthorp in einer ausschließlich ihm eigenthümlichen Weise darzulegen, daß sie allen Arten der natürlichen Gerechtigkeit gemäß war.[4] Baconthorp unterscheidet sieben Arten der natürlichen Gerechtigkeit: Justitia retributiva, Vindicativa per contrapassum mali, Epikeia, Proportionativa, Refamulativa, Commutativa, Distributiva. Jeder

[1] Mit Anselm's Begründung ist Aureolus nicht vollkommen einverstanden. Ausgehend von der Idee der Satisfactio und Justititia commutativa, ita ut prævaricator reddat debitum, vel alius pro eo, bemerkt Aureolus weiter: Secundum istam viam secundum Anselmum necessarium fuit Deum et hominem pati; solus enim homo hoc facere nequivit, quoniam homo non indiguisset reparatione, si non peccasset. Ista ratio forte non concludit, quia idem dicam de Christo, et ideo non satisfacit (3 dist. 20, qu. 2). Eben so wenig will aber Aureolus die Ablehnung der Lehre Anselm's von der Unzureichendheit einer Genugthuungsleistung, welche nicht jene eines Gottmenschen wäre, gelten lassen: Alia ratio, quod essemus obligati Deo non pro impossibili, et ideo dicit unus doctor, quod sic. Sed ego non capio, quia meritum debuit esse infinitum in valore .... ergo illud dari debuit per aliquod infinitum, modo quo dictum est in priori (Ibid.).

[2] 3 dist. 32, artt. 1—3.

[3] Vgl. Thom. 3 qu. 19, art. 3 u. 3 qu. 34, art. 1.

[4] 4 dist. 1, qu. 6, art. 1.

dieser sieben Arten hat Christus durch seine Satisfactionsleistung Genüge gethan: der Justitia retributiva dadurch, daß er als wahrer Priester des höchsten Gottes das demselben wolgefällige Opfer darbrachte;[1] der Justitia vindicativa dadurch, daß er sich als Sühnopfer für die Schuldigen hingab;[2] der Epikeia dadurch, daß er dieß erwirkte, was nach den Gesetzen der Justitia retributiva und vindicativa nicht zu erwirken gewesen wäre;[3] der Justitia proportionativa durch Umwandlung der uns gebührenden ewigen Verwerfung in ein zeitliches Bußleiden;[4] der Justitia refamulativa durch Verbürgung der Vergeltung aufrichtiger Buße und treuen Dankes;[5] der Justitia commutativa durch Zutheilung nach Verdienst;[6] der Justitia distributiva

---

[1] In Ethic. VIII, 10 dicitur, quod nullus potest retribuere secundum dignitatem, et ideo debet retribuere prout est possibile, scil. offerendo illi dona et sacrificia (Ethic. IV, 5) et oblationes per sacerdotes (Polit. VII, 7). Sed pro peccato parentum non habuit homo sacrificium Deo gratum, nec sacerdotem Deo acceptum ad offerendum pro eo. Deus vero naturam humanam accepit, quam Deo in sacrificium pro nobis offerret tanquam verus sacerdos Dei summi, et sic de facto hominem per legem justitiæ retributivæ reparavit. Ibid.

[2] In Ethic. V, 8 dicitur: Si patiatur quisquis, quæ fecit, vindicta recte fit. Sed si pro peccato primorum parentum fuisset vindicta facta secundum illud quod fecit homo, anima non fuisset Deo reconciliata; anima autem præstitit in statu impeccabili. Ut igitur recte fieret vindicta, placuit Deo animam sanctam ponere pro homine, et sic per legem justitiæ, quæ est per contrapassum vindicativa, nos liberavit. Ibid.

[3] Nec lex sacrificii justitiæ retributivæ, nec lex mortis justitiæ vindicativæ sufficit ad tollendum offensam Dei per quamcunque creaturam, quia fuit infinita propter dignitatem principis læsi. His sic se habentibus sententiavit Deus Pater, quod Filius ejus, qui est æqualis ei in deitate, hominem sibi conciliaret. Sic ergo reparavit nos per justitiam epikeiæ. Ibid.

[4] Proportionativa est, qua aliquid remittitur de juris rigore per mixtionem amicitiæ. Postquam Christus passus fuit mortem pro me, ex amicitia commutavit poenam æternam in temporalem poenitentiam. Ibid.

[5] Oportet ei, quia gratiam fecit, refamulari et gratiarum actiones facere, et sic commanebit civis in civitate cum eo. Christus, postquam recepit hominem ad poenitentiam, si ei refamuletur de peccatis conterendo et gratiarum actiones referendo, commanebit cum eo in civitate coelesti. Ibid.

[6] Commutativa secundum proportionem arithmeticam (Ethic. V, 6) consisit in præmiando et puniendo secundum proportionem simplicem . . . Christus reddit unicuique secundum merita sua, ut qui decem meruit in gratia, decem habebit in gloria, et qui decem meruit in culpa, decem habebit in poena. Ibid.

durch Vergeltung in entsprechendem Maße.[1] Der Einwand, daß die Genugthuungsleistung nicht als eine Leistung nach natürlichem Rechte gelten könne, da diesem das Leiden eines Unschuldigen für die Missethat eines Schuldigen durchaus widerspreche, hätte nur dann eine Berechtigung, wenn gezeigt werden könnte, daß der zum Schuldner Gottes gewordene Mensch aus sich allein eine für Gott annehmbare Satisfaction hätte leisten können. Auch die ewige Belohnung sucht Baconthorp, sofern sie einem Meritum de condigno entspreche, als eine dem Jus naturale gemäße Zutheilung zu erweisen.[2] Daß sie auf ein Meritum de condigno sich gründe, glaubt er mit Thomas[3] annehmen zu dürfen, obschon er gegen dessen Begründung des Meritum de condigno Bedenken hat, da ihm die demselben entsprechende Zutheilung nicht der Vergeltungsweise des Justitia distributiva, welcher sie Thomas zuweist, sondern jener der Justitia commutativa anzugehören scheint.

Durand findet keine Schwierigkeit in der die Möglichkeit eines Verdienens Christi betreffenden Frage.[4] Christus war während seines zeitlichen Erdendaseins in statu viationis, war Herr seiner Handlungen, und mit dem Habitus charitatis ausgerüstet, so daß alle Requisite eines meritorischen Handelns thatsächlich gegeben waren. Ob er vom ersten Momente seines Zeitdaseins an ein actuell Verdienender war, läßt sich zwar nicht mit derselben apodiktischen Bestimmtheit behaupten, aber nicht mit überzeugenden Gründen ablehnen. Man sagt wol, daß Christus als unentwickeltes Kind nicht zu den physischen Actionen vermögend war, die mit der actuellen Bethätigung der

[1] Distributiva secundum proportionem geometricam consistit in puniendo et præmiando secundum proportionalitatem duplicem scil. secundum magis et minus, puta iste meruit secundum dignitatem decimam, iste quintam proportionaliter recipiet. Christus reddet secundum magis et minus cuilibet secundum quod digne vel indigne meruit. Ibid.

[2] Corona gloriæ non redditur solum ex justitia, qua Deus coronat dona sua, sed justitia, quam ego habeo in re et ad rem, scil. in corona gloriæ et ad coronam gloriæ. Nam propter cursum fidei consummatum in præsenti reposita est mihi corona justitiæ futura (2 Tim. 4, 8), et Deus acceptavit illud servare mihi tanquam depositum meum. Sed reddere mihi depositum, quod a me in deposito accepisti, est debitum, quia est obligatio secundum jus naturale (d. 1, ca. Jus naturale) . . . . et rei depositæ redditio est de jure naturli. 4 dist. 1, qu. 6, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2 dist. 27, art. 3.

[4] 3 dist. 18, qu. 2.

Sciencia infusa und experimentalis naturgemäß verbunden sind. Es ist aber andererseits nicht einzusehen, weßhalb Christus nicht einen der Cognitio infusa entsprechenden Willensact schon im ersten Momente des Besitzes derselben hätte setzen sollen können; konnte er ihn aber setzen, so war derselbe ein meritorischer Act. Christus hat für sich und für Andere verdient.[1] Sein persönlicher Verdienstterwerb bestand in der Glorification seines Leibes, in seiner himmlischen Erhöhung und in der Verherrlichung seines Namens auf Erden. Sein Verdienen für uns ist nicht etwa so zu verstehen, als ob sein Verdienst unser Verdienst geworden wäre, was überhaupt gar nicht möglich wäre, sondern in dem Sinne, daß das Verdienst seines Wirkens uns zu Gute kam.[2] Durand glaubt den Begriff des Mereri pro alio in der bezeichneten Weise restringiren zu dürfen, weil er den für Andere verdienenden Christus nicht wie Thomas als Haupt der ihm eingegliederten Gemeinde der Erlösten,[3] sondern als eine von den zu Erlösenden unterschiedene Einzelperson in's Auge faßt. Damit hängt eine andere Abweichung von Thomas in Betreff der Causa efficiens der Erlösung zusammen. Thomas[4] bezeichnet Gott als die Causa efficiens principalis, die Menschheit Christi als Efficiens instrumentalis unserer Erlösung. Durand hingegen unterscheidet eine dreifache Causa efficiens derselben,[5]

---

[1] 3 dist. 18, qu. 3.

[2] Non minus apud Deum potest amicitia charitatis, quam apud homines amicitia civilis; sed apud homines amicitiæ civilis unus potest fructum operis sui in alterum transferre v. g. ut cum aliquis servit diviti ut pauper ei in aliquo obligatus a debito liberetur, vel ut habeat mercedem operis in toto vel in parte, prout placet operanti transferre; ergo apud Deum ratione charitatis mutuæ unus potest alteri fructum sui meriti communicare .... Unus potest pro alio satisfacere, quod non intelligendum est, quod actus satisfacientis sit meritorius alteri quam satisfacienti, sed solum propter fructum meriti. L. c., n. 7.

[3] Vgl. Thom. 3 qu. 48, art. 1: Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed inquantum est caput ecclesiæ, ut scil. ab eo redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicunque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem (Matth. 5, 10). Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

[4] Thom. 3 qu. 48, art. 6.

[5] 3 dist. 19, qu. 1, n. 8.

die Causa principalis oder Gott, die Causa disponens und Causa instrumentalis. Causa disponens ist Christus, Causa instrumentalis sind die Sacramente. Der dispositive Einfluß Christi wird hiebei auf ausschließlich moralische Motive reducirt, welche sich dem zu erlösenden Menschen in Anbetracht der Liebesthat Christi suggeriren müssen;[1] der von Thomas betonte reale Lebenszusammenhang zwischen Christus und den Erlösten[2] wird von Durand völlig bei Seite gesetzt. In Bezug auf den durch die Erlösungsthat Christi uns erwirkten Erlaß der Strafe, welche der Sünde gebühren würde, reproducirt Durand unter Voranstellung des Satzes, daß wir durch Christus von aller Strafe der Sünde quoad sufficientiam, aber nicht quoad efficientiam befreit worden sein,[3] so ziemlich genau die in der Summa des heiligen Thomas[4] entwickelten Gedanken, wobei er auch den vorhin bei Seite gesetzten Gedanken von Christus als Haupt der Erlösten nachholt,[5] aber nur zu dem Ende, um zu erweisen, daß Christus nicht quoad efficientiam der Befreier von aller Strafe der Sünde sei. Der Unterschied und Gegensatz zwischen Durand und Thomas reducirt sich darauf, daß Thomas zufolge seiner Idee vom potentiellen Zusammenhange der Person Christi mit der Gesammtheit des zeitlichen Menschengeschlechtes Christum bereits im Acte des Genugthuungsleidens als Haupt der Erlösten denkt, während ihn Durand erst nachträglich durch den Empfang der Erlösungsgnade von Seite der Erlösten dazu

---

[1] Illud disponit hominem ad deletionem culpæ et receptionem gratiæ, quod natum est inclinare voluntatem ad dilectionem Dei et detestationem peccati. Sed passio Christi est hujusmodi, quia Christus ex maxima charitate pro nobis passus est, propter quod maxime tenemur eum diligere, et per passionem liberavit nos a debito mortis æternæ, ratione cujus debiti peccatum est maxime odibile. Ergo passio Christi est causa disponens ad remissionem peccatorum. L. c.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 49, art. 1: Christus, qui ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis; sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exercet, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset.

[3] L. c., n. 9.

[4] Vgl. Thom. 3 qu. 49, art. 3.

[5] Christus satisfecit pro nobis tanquam caput pro membris. Ergo illis solum est passio Christi satisfactoria, qui uniuntur ei tanquam membra capiti; hoc autem fit per fidem et charitatem et sacramentorum susceptionem, per quem modum non omnes uniuntur Christo, sed pauci. L. c., n. 10.

werden läßt, daher Durand zwar nicht absolut, aber doch beziehungsweise die Sündenschuld formaliter durch die Gnade ausgelöscht werden läßt.[1] Im Sinne der speculativen Thomistik würde man wol zu sagen haben, daß Christus als lebendige Form des Gnadenlebens der Erlösten, beziehungsweise auch die Causa formalis ihrer Gerechtigkeit vor Gott sei.

Auch in Erörterung der Frage über die Genugthuungsleistung Christi wiederkehrt dieselbe Erscheinung im Verhalten Durand's zu Thomas; er zehrt vom Gedankenerbe desselben, schwächt aber den speculativen Gehalt desselben so weit ab, als es sein dem Nominalismus sich nähernder Standpunkt mit sich bringt. Daß das Satisfactionsleiden Christi nicht schlechthin nothwendig gewesen sei, hatte wol auch Thomas gelehrt,[2] jedoch die wenigstens relative Nothwendigkeit desselben durch eine Reihe eindringlichster Gründe zu erweisen gesucht. Durand hingegen behauptet, eine Nothwendigkeit der Genugthuungsleistung Christi lasse sich nach keiner Seite hin erhärten.[3] Ein Unterbleiben derselben hätte kein Unrecht gegen Gott involvirt, weil es in seiner Macht stand, auf dieselbe zu verzichten; kein Unrecht gegen den Menschen, weil das durch die Genugthuungsleistung zu Erwirkende ohne dieselbe von Gott gespendet werden konnte; kein Unrecht gegen den Teufel, der durch seine Verführungslist unmöglich ein Recht auf den Menschen erworben haben konnte. Man kann selbstverständlich noch weniger sagen, daß Gott etwa dem von ihm geschaffenen Menschen zur Veranstaltung der Genugthuungsleistung Christi verpflichtet gewesen wäre; denn Gott kann zum Menschen niemals in das Verhältniß eines Schuldners treten, vielmehr bleibt umgekehrt der Mensch Gott gegenüber stets im Rückstande, da gleichwerthige Vergeltung des von Gott ihm Gespendeten über sein Vermögen geht. Wenn Gott wirklich eine Genugthuung zu heischen beschloß, so stand es bei ihm, sich auch

[1] Peccatum mortale non opponitur gratiæ per se et directe sicut privatio et habitus, nec per consequens gratia delet culpam formaliter et directe. Si autem ista oppositio intelligatur concomitative, sic veritatem habet commune dictum .... Dicimus culpam dimissam, quando voluntas prius deordinata per malam complacentiam reordinatur per bonam displicentiam, quod fit in contritione. Et quia talem contritionem seu displicentiam concomitatur gratia, ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiam, non per se et directe, quia hoc modo culpa deletur per nihil, sed solum concomitative. L. c., n. 6 et 7.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 1, art. 2.

[3] 3 dist. 20, qu. 1.

mit der Genugthuungsleistung eines Menschen zu begnügen,[1] sei es, daß er sie von dem bereuenden Adam forderte, oder daß er einen vollkommenen Menschen schuf, dessen Genugthuungsleistung als vollgiltig anzusehen in seiner Macht stand. Immerhin sprechen jedoch Congruitätsgründe für die von Gott beschlossene und veranstaltete Genugthuungsweise. Diese schließt einen durch Christus uns erworbenen Verdienstanspruch in sich; es ist aber edler und würdiger, mittelst eines solchen Anspruches, als ohne denselben mit Gott versöhnt und erneuert zu werden. Ein Sühntod war angemessen, weil der Tod virtuell alle Defecte der gefallenen Natur in sich schließt, für welche eine Genugthuungsleistung gesetzt werden sollte. Im heiligen Sühntode Christi sollte sich die Unermeßlichkeit der erbarmungsreichen Liebe Gottes zu uns Menschen aufschließen; im leidenden Christus sollte uns ein Bild der erhabensten und heiligsten Menschentugenden vorgehalten werden; der von ihm für unsere Sünden gezahlte Erlösungspreis sollte zu einem wirksamsten Motive werden, alle Sünde zu meiden.

Eilftes Capitel.

Die Sacramentenlehre der nachscotistischen Scholastik.

Den Begriff des Sacramentes im Allgemeinen anbelangend ist Aureolus der Ansicht, daß, sofern es sich um eine streng metaphysische, d. h. um eine auf Angabe des Wesens der Sache sich beschränkende Definition handelt, die angemessenste Definition jene des Petrus Lombardus sei: Sacramentum est invisibilis gratiæ forma visibilis, ut similitudinem ejus gerat et causa existat. Es lasse sich indeß eine noch vollständigere Definition denken, in welcher außer dem Wesen der Sache auch die Causa efficiens, sowol die Efficiens principalis als auch die Efficiens applicativa zum Ausdrucke komme.[2] Daraus aber, daß die das Wesen der Sache erschöpfende Definition des Lombarden

[1] 3 dist. 20, qu. 2. — Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 1, art. 2, ad 2dum.

[2] Posset esse una alia magis completa talis: Sacramentum est res sensibilis invisibilis gratiæ signum, tanquam existens ex institutione divina, collata a ministro idoneo, cum intentione debita disposita, ordinata in salutem hominis viatoris. 4 dist. 1, qu. 2, art. 2.

solche Ergänzungen zuläßt, welche zur Vervollständigung des Begriffes des Sacramentes dienen, erhelle, daß eine Definition desselben im stricten Sinne des Wortes nicht möglich sei.[1] Die Sacramente wirken die Gnade per se, nicht bloß per accidens;[2] es ist aber, um diese Wirkungsweise erklärlich zu machen, nicht nöthig, eine den Sacramenten formaliter inhärirende Virtus infusa anzunehmen. Der Virtus infusa wird als Effect die Erzeugung der Empfänglichkeit der Seele des Suscipienten für die Gnade des Sacramentes zugeschrieben; zur Erzielung dieses Effectes reicht es hin, daß Gott das Eintreten desselben bei Spendung des Sacramentes wolle.[3] Dasselbe gilt in Bezug auf den durch bestimmte Sacramente causirten Character oder Ornatus. Aureolus schließt sich in diesen Assertionen augenscheinlich dem Duns Scotus an,[4] wie er denn auch mit demselben die Polemik gegen den thomistischen Begriff des Sacramentes gemein hat, und im Gegensatze zu Thomas die Sacramente nur in uneigentlichem Sinne als Instrumentalursachen der sacramentalen Gnade gelten lassen will.[5] Im Einklange mit Scotus legt Aureolus der alttestamentlichen Beschneidung eine Gnadenwirkung ex opere oporato bei,[6] nur daß

[1] Definitio non est aliud quam oratio præcise explicans essentiam rei, nec plus nec minus explicans quam sit in essentia rei .... Illud quod non habet conceptum claudentem essentiam suam nullo addito nulloque remoto, non habet definitionem. 4 dist. 1, qu. 2, art. 1.

[2] 4 dist. 1, qu. 1, art. 4.

[3] 4 dist. 1, qu. 1, art. 2.

[4] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, SS. 134 u. 467. — Daß in Bezug auf den gewissen Sacramenten von den älteren Vertretern des Thomismus attribuirten Ornatus unzulässige Behauptungen geäußert wurden, gesteht auch Capreolus zu, und rügt es an seinen Vormännern Bernhard v. Auvergne und Petrus de Palude. Vgl. meine Gesch. d. Thom. S. 155.

[5] Sacramenta non agunt instrumentaliter ad gratiam eo modo, quo agunt instrumenta artis; illa enim agunt per hoc, quod per motum, quem recipiunt ab agente, propter quamdam repugnantiam et incompossibilitatem causant diversum, sive alium et alium situm partium, ad quem sequitur nova figura per modum sequelæ. Nec agunt instrumentaliter sicut agentia instrumentalia in naturalibus; nam instrumenta naturalia non sunt aliud quam qualitates complexionatæ facientes consimiles qualitates, ad quas sequitur necessario forma substantialis. 4 dist. 1, qu. 1, art. 3. — Über die dießbezügliche Ansicht des Duns Scotus vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 469.

[6] Unter Berufung auf Beda's Erklärung zu Luk. 2, 21. Beda decit: Illud quod nunc operatur baptismus, operabatur circumcisio. Et de parvulis decedentibus dicit, quod ibant in sinum Abrahæ supernæ patriæ pacem felicem

dieſelbe nicht ſo vollkommen geweſen ſei, wie jene des neuteſtamentlichen Taufſacramentes iſt. Er ſagt hiemit genau dasſelbe wie Scotus, ſucht jedoch den Unterſchied zwiſchen den altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Sacramenten noch von einer anderen Seite zu beleuchten, um erſichtlich zu machen, daß die Vermöglichkeit zum verdienſtlichen Wirken einzig durch die Sacramente des Neuen Bundes verliehen werde.[1] Die Beſchneidung wirkte wol den Erlaß der an die Erbſünde geknüpften Poena damni, verlieh aber nicht jene Heiligungsgnade, in deren Kraft der erbſündliche Fomes peccati moraliſch unwirkſam gemacht werden kann; dieſe Wirkung der neuteſtamentlichen Sacramente konnte durch die Beſchneidung bloß präfigurirt werden. Damit ſchloß ſie auch einen Hinweis auf Denjenigen in ſich, durch welchen alle Schuld getilgt werden ſollte.[2] Sollte die Beſchneidung ein heilswirkendes Sacrament ſein, ſo mußte ſie vor Allem die von Adam vererbte Schuld hinwegnehmen; dieß that ſie aber nicht, vielmehr konnte den zu beſchneidenden Knäblein nur dadurch Heil widerfahren, daß ihre Eltern den Beſchneidungsritus auf den im Glauben angehofften künftigen Heiland und ſein ſoteriſches Wirken bezogen.[3] Das Heil war vom Anbeginn einzig in der Kraft des Einen Mittlers vorhanden, auf welchen die Fides implicita der Juden und Heiden durch den ſtellvertretenden Glauben ihrer Glaubenspatriarchen Abraham und Job bezogen werden mußte, auf daß die vorchriſtliche Menſchheit nicht vom Heile Chriſti ausgeſchloſſen bliebe.[4]

---

exspectantes. Sed nullus potest habere spem de felici pace supernæ patriæ, nisi mediante gratia . . . ergo in circumcisione infundebatur gratia. 4 dist. 1, qu. 2, art. 4.

[1] In sacramentis novæ legis, quantumcunque modicum infundatur de gratia, in tanto gradu tamen infunditur, quod ipsa potest esse principium debitarum operationum. E contrario vero in sacramentis antiquæ legis, quantumcunque intense infundatur, nusquam tanto gradu præstatur, quod ab ipsa possit effluere aliqua prædictarum operationum. 4 dist. 1, qu. 3, art. 1.

[2] 4 dist. 1, qu. 3, art. 2.

[3] 4 dist. 1, qu. 3, art. 3.

[4] Quid de philosophis? fragt Aureolus bei dieſer Gelegenheit. Forte Plato retulit fidem suam in Christum mediante Jeremia, ad quem audiendum descendit in Aegyptum, unde tenuit, quod mundus et coelum et tempus fuerunt facta, ut dicit Philosophus, et multa similia, quæ narrat Augustinus de eo in diversis locis. Sed de Aristotele quid? Multi multa dicunt, et quod in sepulchro suo reperta fuerit lamina quædam, ubi scriptum erat: Credo in nasciturum de Virgine sub tali imperatore. Tamen Augustinus super Psalmos,

Ähnliche Erörterungen finden sich auch bei Baconthorp, der indeß mit mehr Klarheit und Bestimmtheit als Aureolus im Anschluß an Thomas darauf dringt, daß die alttestamentlichen Sacramente nicht ex opere operato wirkten,[1] sondern in Kraft des Glaubens der Empfänger jener Sacramente an den künftigen Erlöser. Dieser Glaube wurde selbstverständlich durch die göttliche Gnade gewirkt, die als Rechtfertigungsgnade den Erlaß der Schuld wirkte, daher es undenkbar ist, daß der Empfang der Beschneidung bloß einen Erlaß der Strafe und nicht auch einen Erlaß der Schuld zur Folge gehabt haben sollte.[2] Auf die von Scotus beregte Controversfrage bezüglich der nach thomistischer Anschauung den Sacramenten formaliter inhärirenden Virtus infusa geht Baconthorp nicht näher ein; ihn beschäftigen vielmehr die von Aureolus nicht behandelten Lehrstücke von der unmittelbaren Einsetzung der Sacramente des Neuen Bundes durch Christus,[3] und vom Verhältniß derselben zum Opfertode Christi.[4] Es scheint indeß, so viel sich aus seinen oben citirten Worten entnehmen läßt,[5] daß er

exponens illud: Absorpti sunt juncti petræ judices eorum (psalm. 139, 6) videtur damnare Aristotelem, unde dicit: Aristoteles adjunctus petræ. Alii dicunt, quod oportet hanc habere fidem, quam Apostolus exigit: Oportet accedentem credere, quod Deus est remunerator omnium bonorum (Hebr. 11, 6), et qui hoc credebat, credebat implicite, quod Deus provisurus erat omnia, quæ saluti nostræ erant necessaria. Sed nunquam Aristoteles hoc posuit, quod Deus est cunctorum remunerator; et utrum hoc sufficeret an non, salvet ipsum, qui potest. Ibid. Vgl. hiezu: Joh. Duns Scotus, S. 125.

[1] 4 dist. 2, qu. 2, art. 4.

[2] Est sententia Apostoli et Canonis, quod Deus solus in sacramentis veteris legis contulit fidem justificantem; et sacramenta illa tantum erant signacula ostendentia, quod suscipientes illa habuerunt fidem ad justitiam. In sacramentis novæ legis Deus gratiam et fidem confert, ita tamen, quod ipsa sacramenta ex merito passionis Christi in habentibus fidem Christi sunt in gratia Dei, quibus gratiam in eis secrete operatur; a secretis enim virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Ibid.

[3] 4 dist. 2, qu. 1, artt. 1—3. Daselbst wird Matth. 19, 13 für die Einsetzung des Firmungssacramentes durch Christus und Mark. 6, 13 für die Einsetzung der letzten Ölung durch Christus als biblische Beweisstelle angeführt.

[4] Secundum Augustinum (Hom. sup. Joann. 120) sacramenta fuerunt instituta in sanguine Christi. Et idem habetur ab Apostolo Gal. 4, 5: Misit Filium suum, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Filii autem adoptionis facti sumus per sacramenta; ergo sacramenta singulariter instituuntur in sanguine Christi. 4 dist. 2, qu. 1, art. 1. — Vgl. hiezu Thom. 3, qu. 62, art. 5.

[5] Vgl. oben Anm. 2.

sie als Instrumente der Heilsthätigkeit Christi ansieht, und den von Christus ausgehenden Geist der Gnade durch sie wirkend denkt, ohne geradezu die von Scotus bekämpfte thomistische Formel vertreten zu wollen.

Durand lehnt dieselbe ausdrücklich als eine durch Thomas eingeführte Neuerung ab,[1] und will die Sacramente einzig als die gottverordneten Conditiones sine qua non der Gnadenspendung angesehen wissen.[2] Er definirt das Sacrament gemeinhin als Rei sacræ signum,[3] und lehrt, daß die Sacramente des Alten Bundes bloße Zeichen der Gnade waren, welche dereinst durch Christus gespendet werden sollte, die neutestamentlichen Sacramente aber Zeichen der Gnade, die von Christus wirklich Allen quod sufficientiam erwiesen worden ist und in den Empfängern der Sacramente sich wirksam erweisen soll, soweit diese der gottgewollten Wirksamkeit der Sacramente kein Hinderniß setzen. Die Sacramente des Neuen Bundes haben ihren Namen nicht von dem, was sie in sich enthalten,[4] sondern von dem, was sie zu wirken bestimmt sind.[5] Der Wirkende ist aber in ihnen einzig Gott,[6] der auch mittelst einiger Sacramente des Alten Bundes Gnaden spendete,[7] wenn schon nicht die durch die Sacramente des Alten Bundes vorbedeuteten Gnaden der neutestamentlichen Heilsordnung.

---

[1] 4 dist. 1, qu. 4.

[2] Mit Beziehung auf Augustin's Ausspruch: Aqua baptismi corpus tangit, cor abluit (Sup. Joann. tract. 80), bemerkt Durand: Non est intentio B. Augustini, quod in aqua baptismi sit aliqua virtus inhærens, sed est ibi sola divina virtus assistens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti, quod sub tegumento rerum sensibilium virtus divina nostram salutem secretius operatur. L. c., n. 27.

[3] Accipiendo sacramentum secundum generalem notionem nominis, et prout extendit se ad omne illud, quod dicitur sacramentum in lege veteri et nova, sacramentum dicitur rei sacræ signum non quodcunque, sed occultum. 4 dist. 1, qu. 1, n. 8.

[4] Vgl. die hierauf bezügliche Namenserklärung des Sacramentes bei Bacon-thorp vor. Seite, Anm. 2.

[5] Sicut medicamentum dicitur a medicando, sic sacramentum dicitur a sacrando; est enim sacramentum, quo aliquis homo sacratur vel sanctificatur. 4 dist. 1, qu. 1, n. 6.

[6] Res sacramentales nihil faciunt ad productionem cujuscunque effectus spiritualis, sed Deus totum facit. 4 dist. 1, qu. 4, n. 33.

[7] Eorum quæ dicebantur sacramenta in veteri lege, quædam dicebantur large, sicut illa quæ a populo offerebantur ministris . . . alia dicebantur magis

Durand reproducirt die von Thomas[1] in Bezug auf die Einsetzung und Spendung der Sacramente vorgenommene Unterscheidung zwischen der Potestas auctoritatis, excellentiæ, ministerii,[2] um daraus den Satz zu begründen, daß die Wirksamkeit der Sacramente ausschließlich durch göttliche Anordnung festgestellt sei, und die Einsetzung der Sacramente unmittelbar durch Christus selbst statthaben mußte. Hat Christus unmittelbar selbst alle Sacramente des Neuen Bundes eingesetzt, so ist es selbstverständlich, daß alles Wesentliche an den Sacramenten auf seine Anordnungen zurückzuführen ist und in Kraft derselben unverrückbar feststeht. Christus hat in Bezug auf die von ihm eingesetzten Weihehandlungen weder dem Papste noch sonst irgend Jemanden das Recht zu selbsteigenen Anordnungen eingeräumt, soweit diese auf etwas Anderes als auf den Modus der mit jenen Acten verbundenen Solennitäten sich beziehen sollten.[3] Es gibt allerdings Einige, welche es für rationabel halten, anzunehmen, Christus habe dem Papste als seinem sichtbaren Stellvertreter auf Erden anheimgegeben, Anordnungen zu treffen, welche nicht bloß den Modus jener Solennitäten, sondern weit Wesentlicheres betreffen. So soll es dem Papste freistehen, als Minister des Firmungssacramentes oder der Ordines minores der kirchlichen Weihegrade Solche zu bestellen, welche ohne seine ausdrückliche Gewährung hiezu nicht befähiget wären; dem Papste soll ferner freistehen zu erlauben, daß die Firmung mit einem nicht consecrirten Chrisma, die letzte Ölung mit einem nicht benedicirten Öle

---

proprie sacramenta, quæ ministrabantur populo per sacerdotes, levitas et ministros legis . . . Loquendo de sacramentis large sumtis dicendum est, quod in eis non conferebatur gratia ex opere operato . . . Si autem loquamur de sacramentis strictius sumtis, sic in quibusdam conferebatur gratia, quibusdam non, quia quum sacramenta efficaciam habeant ex institutione divina, illa sacramenta veteris legis, quæ a Deo instituta sunt ad effectum, qui non haberi potest sine gratia, aut ad officium, quod non potest bene exerceri sine gratia, conferebant gratiam ex pactione et ordinatione divina (circumcisio, unctio sacerdotalis). Alia autem sacramenta ordinata ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferebant gratiam (v. c. emundatio leprosorum etc.). 4 dist. 1, qu. 5, n. 10 et 11.

[1] 3 qu. 64, art. 3.

[2] Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam et confert gratiam. Potestas ministerii est, per quam competit alicui solum sacramenta ministrare. Potestas excellentiæ est media inter illas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, sed non plene. 4 dist. 5, qu. 3.

[3] 4 dist. 7, qu. 3.

gespendet werde, indem Christus wol Chrisma und Öl als Materie der beiden Sacramente bestimmt, aber bezüglich der Consecration dieser Materie nichts angeordnet habe. Ebenso könne der Papst von der kirchlichen Anordnung dispensiren, daß die Bischofsweihe durch einen Bischof vollzogen werden müsse; ohnehin sei diese Weihe kein Sacrament, sondern bloß eine Sacramentale, welches kraft päpstlicher Dispensation auch von einem Priester, der nicht Bischof ist, gespendet werden könne. Durand erklärt derlei Annahmen für falsch, präjudicirlich und gefahrvoll. Sie sind falsch, weil sie dem Papste, der bloß Mensch ist, in Bezug auf die Sacramentspendung eine Potestas excellentiæ zuschreiben, die von Gott, bei welchem in Bezug auf die Sacramente die Potestas auctoritatis ist, nur Christo als Menschen zugetheilt werden konnte; den rein menschlichen Organen der sacramentalen Gnadenspendung aber kann nur ein simplex ministerium zukommen.[1] Jene Annahmen sind aber auch präjudicirlich und gefahrdrohend, ja sie lassen die absurdesten Consequenzen zu. So gut, wie bei der Firmung und Bischofsweihe, könnte es auch bei der Taufe, Eucharistie, Buße und letzten Ölung dem Papste anheimgestellt werden, ob der Spender dieser Sacramente ein einfacher Priester, oder ein Bischof sein müsse, da Christus hierüber keine nähere Anordnung hinterlassen habe. Eben so könnte man sagen, Christus habe wol das Wasser als Materie des Taufsacramentes, den Wein als Materie des Sacramentes der Eucharistie angeordnet; wie aber dieses Wasser oder dieser Wein näher beschaffen sein solle, habe er der Anordnung des Papstes anheimgegeben, welchem z. B. zustünde anzuordnen, daß nur rother Wein eine giltige Materie sei u. s. w. Durand steht demzufolge nicht an, die Zulässigkeit der vom Papste in einzelnen Fällen einfachen Priestern gestatteten Spendung des Firmungssacramentes, so wie der den Car-

[1] Triplex est potestas respectu effectus sacramentorum, scil. auctoritatis, excellentiæ et ministerii. Potestas auctoritatis est, qua aliquis propria virtute remittit culpam et confert gratiam. Potestas ministerii est, per quam competit alicui solum sacramenta ministrare. Potestas excellentiæ est media inter istas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, licet non plene, aliquid vero de potestate ministerii. Christus secundum quod homo, non habuit potestatem auctoritatis . . . . potestas autem excellentiæ competit Christo inquantum homo. Cujus ratio est, quia instrumento conjuncto competit principalius actio, quam instrumento separato. 4 dist. 5, qu. 3.

dinälen ertheilten Befugniß, die Ordines minores zu ertheilen, in Frage zu stellen.[1]

Bei Occam[2] versteht es sich von selbst, daß er den Begriff des Sacramentes seines speculativen Gehaltes völlig entleert, und in Bezug auf das Wesen des Sacramentes ausschließlich auf die Anordnungen des göttlichen Willens recurrirt. Er erklärt vorerst, daß vom Sacramente sich keine Realdefinition, sondern bloß eine Nominaldefinition geben lasse. Der Nominalbegriff desselben sei die wirksame Anzeigung einer Gnadenwirkung Gottes; de facto restringire sich dieser Begriff auf sinnliche Indicationen, obschon Gott auch spirituelle Indicationen zu Sacramenten hätte machen können. Die Sacramente können weder als natürliche Instrumentalursachen der Gnade gedacht werden, da sie nicht nach Art natürlicher Ursachen wirken, noch kann man ihnen eine durch sie wirkende instrumentale Kraft zutheilen, die nicht nur überflüssig angenommen würde, sondern nebstdem auch zu ihrem natürlichen Träger in kein congruentes Verhältniß sich setzen ließe. Die Sacramente verursachen sonach die mit ihnen verknüpften Gnaden nur deßhalb, weil Gott es so geordnet hat; dadurch unterscheidet sich eben die übernatürliche Ordnung von der natürlichen Ordnung der Dinge, daß es in ersterer Causæ sine quibus non gibt, während es solche in letzterer nicht gibt.[3] Über das Verhältniß der Sacramente des Neuen Bundes zu jenen des alten liegen keine Äußerungen Occam's vor, wie er denn insgemein über die Sacramente sich kurz faßt, und nur drei derselben: Taufe, Buße, Altarssacrament im Besonderen behandelt.

---

[1] Aeque dubium est de minoribus ordinibus sicut de confirmatione; non enim bene claret, quomodo possint a non episcopo conferri, si solus episcopus ex ordinatione Christi sit horum sacramentorum minister. Si vero omnis sacerdos minister est, sed ex ordinatione ecclesiæ reservatur solis episcopis, tunc quilibet sacerdos vere potest confirmare et ordines minores conferre, licet peccet conferendo faciens contra statutum ecclesiæ .... Et si hoc est verum, tunc Gregorius potuit conferre sacerdotibus, quod licite confirmarent ... Si autem non est ita, sed solus episcopus est minister, nescio cur non possit dici, quod Gregorius, cum fuerit homo et non Deus, potuerit errare. 4 dist. 7, qu. 4, n. 20.

[2] Sentt. IV, qu. 1.

[3] In naturalibus non est dare aliquam causam sine qua non nec mediatam nec immediatam respectu alicujus effectus; sed in voluntariis bene potest esse talis causa. L. c.

Die übrigen drei Repräsentanten der nachscotistischen Theologie behandeln wol die gesammte Sacramentenlehre, jedoch nicht in gleichmäßiger Weise, so daß eine comparative Zusammenstellung ihrer Lehranschauungen sich nicht im Einzelnen durchführen läßt. Am nächsten sind sich die Behandlungsweisen der Sacramentenlehre bei Aureolus und Durand verwandt, welche Beide auf die eigentlich scholastischen Lehrfragen allenthalben eingehen, während Baconthorp seinerseits wol eine große Vollständigkeit des Sachinhaltes anstrebt, aber von der Behandlungsweise der vorausgehenden Theile seines Sentenzenwerkes abgehend vorzugsweise nur den kirchlich-positiven Stoff der Sacramentenlehre zusammenstellt, welchen er durch Herbeiziehung der dem kanonischen Rechte und der Moraltheologie angehörigen Materien möglichst zu completiren bestrebt ist.

Eine scholastische Lehrfrage war, ob der durch das Taufsacrament der Seele eingedrückte Charakter etwas Respectives oder Absolutes sei. Duns Scotus[1] hatte im Gegensatze zu Thomas das Erstere behauptet; Aureolus[2] kehrt zu der von Thomas vertretenen Ansicht zurück, und erklärt den Taufcharakter für eine Forma absoluta, welche er jedoch im Unterschiede von Thomas[3] in der Essenz der Seele subjectiren läßt. Seine Gründe für die Absolutheit des Taufcharakters sind hergenommen vom Begriffe des Charakters oder der Impressio, vom Wesen desselben als Unterlage der Conformität der Seele mit Christus, von seiner Bedeutung als Distinctionszeichen der Seele des Getauften (was auch auf den durch die Sacramente der Firmung und Priesterweihe eingedrückten Charakter seine Anwendung leidet), von der Unmöglichkeit, ihn irgend einer bloßen Relationskategorie einzureihen; auch bestreitet Aureolus die Behauptung des Duns Scotus, daß die altchristlichen Lehrer von dem Character indelebilis des Taufsacramentes nichts wüßten, und vertheidiget die von Thomas aus Pseudodionysius, Johannes Damascenus und Augustinus angeführten Stellen gegen die Einwendungen des Duns Scotus. Er will den Taufcharakter in die Essenz der Seele verlegt wissen,[4] weil es sich um Conformation der Seele des Getauften mit der Essenz der Seele

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 472 f.
[2] 4 dist. 4, qu. 1, art. 1.
[3] Vgl. hierüber: Joh. Duns Scotus, S. 474.
[4] 4 dist. 4, qu. 1, art. 4.

Christi handle; er will daher weder mit Thomas den Intellect, noch mit Scotus den Wille zum Träger desselben machen.[1]

Durand[2] schließt sich der Polemik des Duns Scotus gegen Thomas an, sofern letzterer den Tauf- und Ordinationscharakter für eine im Intellecte subjectirende Forma absoluta hält, geht aber noch um einen Schritt weiter als Scotus, sofern er den sogenannten Character für eine bloße Relatio rationis erklärt, welche einfach eine auf göttlicher Anordnung beruhende Befähigung des Getauften zum Empfange der übrigen Sacramente, des Ordinirten zur Spendung der Sacramente bedeute. Als bloße Relatio rationis bedürfe der Character überhaupt keines besonderen realen Trägers, sei es, daß man die Essenz der Seele, oder irgend eine Potenz derselben dafür nehmen wolle, daher auch Scotus im Unrechte sei, wenn er die Voluntas dafür nimmt. Sollte schon irgend eine seelische Potenz Träger des sacramentalen Character sein, so müßte die Potentia executiva als Organ dessen, wozu der Character befähigen soll, für die entsprechende Potenz gelten.[3] Durand unterläßt nicht, den inneren Zusammenhang seiner Ansicht über den sacramentalen Charakter mit seiner oben auseinandergesetzten Anschauung vom Sacramente als accidenteller Conditio sine qua non der Gnadenspendung hervorzuheben.[4]

---

[1] Cum non ponatur qualitas, quæ est principium operationis, nisi moraliter et ethice, non oportet illam ponere in potentia operativa. Ex quo vero est pulchritudo quædam et ornatus, rationabile est, quod ponatur in illo, quod dicitur adornari ac pulchrificari . . . sed essentia est ipsum, quod pulchrificatur, ornatur et assimilatur essentiæ animæ Christi. L. c.

[2] 4 dist. 4, qu. 1.

[3] Illa virtus, quæ non perficit hominem quantum ad cognoscere nec quantum ad appetere, sed solum quantum ad operari, non est ponenda in potentia cognitiva nec appetitiva, sed solum in executiva. Sed character non perficit hominem quantum ad cognoscere vel appetere, sed solum ordinatur ad operari. L. c., n. 9.

[4] Illi qui dicunt, quod in sacramentis sit aliqua virtus subjective, dicunt etiam, quod character in ministro est quædam virtus vel potentia, per quam regenerati in vita spirituali operentur divinas actiones per ministerium . . . . Hæc autem opinio quantum ad id, quod in ministro sit aliqua virtus . . . . nullam habet probabilitatem de charactere baptismi, quia per baptismum non efficitur aliquis minister sacramentorum . . . De charactere autem ordinis, licet major sit probabilitas, tamen instantiam habet etiam supposita prædicta opinione, quia virtus quæ ponitur esse in sacramentis secundum positores hujus opinionis, non est permanens sed transiens; solum

Nach Occam ist der sacramentale Charakter kein Gegenstand philosophischer oder biblischer Nachweisung, selbst die Berufung auf die kirchlichen Canones ist von zweifelhaftem Werthe;[1] es sprechen aber Congruenzgründe dafür, den Seelen der Getauften einen bleibenden distinctiven Charakter zuzuerkennen. Läßt man nun einen solchen Charakter zu, so hat man ihn als Forma absoluta zu nehmen; die von Scotus angenommene Relatio realis ist zwar nicht schlechthin verwerflich, erscheint aber doch aus mehr als einem Grunde minder angemessen.[2] Der als Forma absoluta genommene sacramentale Charakter ist der Essenz der Seele zu attribuiren, schon darum, weil er kein Principium actionis, sondern einfach ein Signum obligatorium der Seele des Getauften ist. Wollte man ihn dennoch als Principium actum connotans nehmen, und die Potenzen der Seele unter sich und vom Wesen der Seele unterscheiden, so hätte man ihn nicht dem Intellecte, sondern dem Willen, welcher Principium merendi ist, zu attribuiren. Der Ansicht des Thomas gegenüber, welcher den sacramentalen Charakter in die Secunda species qualitatis verwiesen hatte,[3] glaubt ihn Occam mit

---

enim ponitur esse in rebus sacramentalibus pro tempore actualis exhibitionis sacramenti, ergo consimiliter virtus quæ ponitur in ministro debet esse transiens et non permanens post exhibitionem sacramenti. L. c., n. 6 et 7.

[1] Videtur innui: Extra, de baptismo et ejus effectu, c. Majores, ubi quæritur de dormientibus et amentibus, utrum baptisentur; videtur ibi dicere, quod aliqui suscipiunt characterem sacramenti, quamvis non rem sacramenti. Sed auctoritas ista non cogit, quia potest exponi, quod intendit per characterem ipsum baptismum, qui est quoddam signum et sacramentum. Sentt. IV, qu. 2.

[2] Prima ratio est, quod nunquam potest talis respectus novus acquiri sine motu locali vel mutatione alterius extremi . . . . Præterea: Quælibet relatio actualis realis habet duo extrema in actu; quæro igitur, quæ sunt extrema istius respectus? Non potest dari nisi anima rationalis et Deus vel aliquod accidens absolutum in anima; quia anima rationalis per hoc quod recipit characterem, non habet respectum novum extra se ad aliquid corporale vel spirituale. Manifestum est, quod excepto Deo non potest poni alterum extremum esse accidens absolutum in anima, quia illud, si poneretur, maxime esset gratia, sicut patet per prædictam decretatem (vor. Anm.). Nec Deus potest esse alterum extremum, quia non videtur, quod sint plures respectus causalitatis in quocunque genere respectu unionis spiritualis, quorum nullus ponitur character. Igitur convenientius potest dici, quod si aliquid tale inprimatur, quod sit absolutum quam respectivum. Ibid.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 63, art. 2. — Über die Ansichten des Alexander Halesius, Bonaventura, Richard von Media Villa bezüglich der Frage, welcher

Aureolus[1] für eine Qualitas primæ speciei nehmen zu müssen, oder auch für eine Qualitas tertiæ speciei.[2] Endlich behauptet er gegenüber der von Thomas[3] declarirten Unzerstörbarkeit des sacramentalen Charakters die Zerstörbarkeit desselben, weil er von der ideellen Motivirung der Unzerstörbarkeit völlig abstrahirend einzig sich an das hält, was Gott möglicher Weise thun könnte.[4]

Mit der Unverlöschbarkeit des sacramentalen Charakters wäre zugleich auch die Unwiederholbarkeit der drei Sacramente in Frage gestellt, welche jenen Charakter ertheilen. In der That weiß Duns Scotus nur den göttlichen Willen als absolut giltigen Grund der Nichtwiederholbarkeit der Taufe anzugeben. Aureolus hingegen begründet die Nichtwiederholbarkeit der genannten drei Sacramente aus der Unzerstörbarkeit des durch sie der Seele eingedrückten Charakters;[5] deßgleichen auch Durand.[6] Baconthorp findet den Grund der Nichtwieder-

---

der vier Species qualitatis der Taufcharakter zuzuweisen sei, siehe meine Gesch. d. Thom., S. 52.

[1] Vgl. Aureol. 4 dist. 4, qu. 1, art. 3.

[2] Character convenientius debet poni in prima vel in tertia specie qualitatis, quam in secunda, quia potentia naturalis, quæ est in secunda specie, dicitur in respectu ad actum active vel passive, quorum neutrum convenit characteri. Non enim dicitur character potentia naturalis activa respectu actuum naturalium, quia ad omnes actus naturales sufficiunt habitus naturales et infusi; nec est potentia naturalis activa respectu actuum supernaturalium, quia tales actus sunt immediate a Deo; nec potest esse potentia passiva, quia anima rationalis est passivum sufficiens respectu omnium actuum. Sentt. IV, qu. 2.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 63, art. 5.

[4] Aut est aliquid absolutum aut respectivum. Si est aliquid absolutum et est posterius subjecto, potest Deus separare subjectum ab illo accidente absoluto et conservare. Hoc patet, quia Deus potest facere subjectum sine charactere, certum est; igitur potest characterem impressum destruere et subjectum conservare, ex quo nullam contradictionem implicat. Si sit respectus, adhuc potest deleri, quia nulla relatio distincta realiter a creatura est simpliciter indelebilis ab ea nisi illa, quæ est creaturæ ad Deum in ratione causæ, si ipse sit indelebilis. Sentt. IV, qu. 2.

[5] Character non est aliud quam species et imago signumque distinctivum Christi familiæ, unde puto quod remanet non solum in beatis, sed etiam in damnatis. Nam et per tale signum cognoscentur in inferno, qui fuerunt de Christi familia, ut sit damnatis occasio majoris poenæ, beatis vero gaudii incrementum. 4 dist. 4, qu. 1, art. 3.

[6] Ista tria sacramenta imprimunt characterem, et per consequens non debent reiterari, ne fiat injuria sacramento, cum character sit effectus sacramenti indelebilis. 4 dist. 7, qu. 2, n. 10.

holbarkeit der genannten drei Sacramente darin, daß sie einen Vollkommenheitsstand des Empfängers begründen,[1] während die übrigen vier Sacramente die zeitliche Unvollendung des Menschen ersichtlich machen.[2] Die Unzerstörbarkeit des sacramentalen Charakters aber erklärt Baconthorp aus seiner Compatibilität mit jedweder sittlichen Beschaffenheit des Empfängers des Sacramentes, während die Permanenz der durch die Sacramente gewirkten Heiligungsgnade durch die Permanenz der sittlich normalen Beschaffenheit des Subjectes bedingt ist.

Duns Scotus bezeichnet als Gnadenwirkung des Taufsacramentes den vollkommenen Erlaß der Schuld und Strafe der dem Empfange des Taufsacramentes vorausgegangenen Sünden, und bringt diese Wirkung des Sacramentes mit dem durch dasselbe der Seele eingedrückten Charakter in Verbindung.[3] Positive Gnaden werden überhaupt durch kein Sacrament als solches gewirkt; demzufolge kann auch das Taufsacrament durch sich selbst nicht die Heiligungsgnade wirken, sondern nur zum Empfange derselben disponiren, die unmittelbar von Gott selber aus Anlaß des Sacramentes in Jenen gewirkt wird, welche derselben kein Hinderniß entgegensetzen. Es hat thatsächlich kein sacramentaler Sündenerlaß statt, ohne daß mit demselben zugleich die

---

[1] Quædam sacramenta concernunt statum hominis perfectum, scil. baptisma, ordo et confirmatio. Per baptismum enim datur, quod morimur peccato ut simul cum Christo resurgamus immortales (Rom. 6, 5). Per confirmationem datur, quod assimilamur statui angelorum; angeli enim boni confirmantur ad debellandos malos (Apoc. 12, 7). Per sacramentum ordinis etiam confirmamur ad robur (De consecr. 5, c. Spiritus Sanctus). Nam secundum Dionysium angeli superiores et inferiores secundum ordines suos ministrant Deo; ergo per ordinem datur, quod assimilantur officiis angelorum. Ordinantur enim clerici, ut in ecclesia Christi deserviant quilibet in gradu et ordine suo sicut angeli. 4 dist. 6, qu. 2, art. 3.

[2] Alia quatuor sacramenta pertinent ad statum hominis imperfectum. Ex imperfectione enim hominis est, quod non potest semper commemorari de Christo, quod pertinet ad sacramentum eucharistiæ; et quod potest in præsenti satisfacere pro peccato et omni ejus reatu, quod pertinet ad poenitentiam; et quod adhuc per generationem non est impletus numerus salvandorum, quod pertinet ad matrimonium; et quod appropinquante morte homo habet timere de infirmitate corporis et animæ, quod pertinet ad extremam unctionem. Ibid.

[3] Baptisma nullo modo haberet effectum suum, qui est plena absolutio a poena et a culpa virtute hujus sacramenti, nisi character inesset. Report. 4 dist. 6, qu. 8, n. 13.

Ertheilung der Heiligungsgnade verbunden wäre; und so wird auch in der Taufe mit dem Sündenerlaß zugleich die Glaubensgnade und Heiligungsgnade gespendet. Wie diese Gnaden den unmündigen Täuflingen zu Theil werden können, ist freilich für unseren Verstand ein Geheimniß; dieß gilt aber gemeinhin von allen übernatürlichen Gnadenhabitus, von deren Vorhandensein wir keine natürliche Gewißheit haben können.[1] Wenn Duns Scotus das Vorhandensein des übernatürlichen Glaubens- und Tugendhabitus als Glaubenswahrheit urgirt, so tritt er Jenen entgegen, welche behaupteten, daß die dem Taufsacramente entsprechenden übernatürlichen Habitus den im unmündigen Alter Getauften erst nachträglich, wenn sie in ein reiferes Alter getreten wären, verliehen würden. Aureolus tritt ihm hierin bei,[2] steigert aber, offenbar im Hinblick auf Thomas,[3] die von Scotus der Taufe attribuirten Wirkungen, wenn er behauptet, daß wie den erwachsenen, so auch den unmündigen Täuflingen mit der Heiligungsgnade zugleich alle Tugenden, nicht bloß die theologischen, die ihnen von Einzigen zugestanden werden, sondern auch die moralischen Tugenden eingegossen würden.[4] Diese Totalitas virtutum ist jedoch nur eine aus den vielen und reichen Wirkungen des Taufsacramentes, deren Aureolus eilf aufzählt, fünf negative, sechs positive Wirkungen. Die fünf negativen Wirkungen sind: Reinigung von der Erbsünde, Befreiung der Erwachsenen von actuellen Sünden, Erlaß der läßlichen Sünden, Erlaß aller Obligatio poenalis und der ewigen Verdammniß in Betreff der actuellen Todsünden, Aufhebung der Poena damni in Betreff der Erbsünde. Die positiven Wirkungen sind der Character indelebilis als Gratia gratis data, die Totalitas virtutum als Gratia gratum faciens, die Befruchtung des sittlichen Willens zum reichen Verdienst-

[1] Tantum creditum est et non potest naturali ratione ostendi, parvulum per baptismum recipere gratiam; sicut nec aliqua ratione naturali probari potest, aliquem habitum supranaturalem inesse animæ, nec per effectum generalem nec specialem, quem quis experitur in se vel alius in eo. Report. 4 dist. 4, qu. 3, n. 5.

[2] 4 dist. 4, qu. 2, art. 1.

[3] Vgl. Thom. 3, qu. 69, art. 6.

[4] Illud tenendum est infundi in baptismo, sine quo baptizatus non est gratus et acceptus Deo; sed sine gratia et virtutibus non est acceptus Deo .... In baptismo infunditur gratia, ergo et virtutes; consequentiam probo per Magistrum et Augustinum, qui expresse dicunt, quod gratia non est aliud nisi ipsæ virtutes. 4 dist. 4, qu. 2, art. 1.

erwerbe für das ewige Leben, die Erleuchtung des Intellectes,[1] die Eingliederung in die Kirche als Leib Christi, die Eröffnung der Himmelspforte.

Bacanthorp und Durand lassen in ihren Darlegungen der Wirkungen des Taufsacramentes die mit demselben verbundenen Gnaden der Heiligung außer dem Bereiche ihrer Erörterung;[2] Durand beschränkt sich auf die Äußerung, daß die Gnade der Terminus der Regeneration sei,[3] sieht aber selbstverständlich die Gnade als etwas nicht durch das Sacrament, sondern unmittelbar von Gott Gewirktes an. Occam[4] hingegen geht auf die von Aureolus angeregten Erörterungen über die positiven Wirkungen der Taufe schon deßhalb ein, weil er die sogenannten negativen Wirkungen derselben von der Eingießung der Gnade abhängig macht, obschon er diesen Causationsmodus des Schuld- und Straferlasses nicht als etwas rational Erweisbares ansieht.[5] Die eingegossene Gnade ist ihm mit der Charitas identisch; diese wird also jedenfalls mit der Taufe gespendet. Die beiden anderen theologischen Tugenden: Glaube und Hoffnung, könnten de potentia Dei absoluta auch nicht gespendet werden, da die Charitas unabhängig von denselben besteht. Die moralischen Tugenden sind ihrer Natur nach erworbene Tugenden, und können schon aus diesem Grunde nicht zu den unmittelbaren übernatürlichen Wirkungen der Taufe gerechnet werden; auch würden, falls es eingegossene moralische Tugenden gäbe, die erworbenen als überflüssig wegfallen, so wie umgekehrt die eingegossenen durch die erworbenen Tugenden desselben Namens überflüssig gemacht sind.

Duns Scotus hielt die christlichen Fürsten für berechtiget, die Kinder ihrer jüdischen Unterthanen gegen den Willen der Eltern taufen

---

[1] Effectus ex parte intellectus est illuminatio, et hoc tam interioris oculi quam etiam exterioris; interioris quidem per fidem, exterioris vero ad videndum sacramentorum, maxime eucharistiæ, mysteria. Unde debet infidelibus celari maxime eucharistiæ sacramentum; propter quod in primitiva ecclesia catechumeni in hora consecrationis ab ecclesia emittebantur. Ibid.

[2] Baconthorp, der überhaupt der Sacramentenlehre vielen kanonischen Stoff einverleibt, gibt statt dessen die eherechtlichen Wirkungen an, welche die Taufe der Erwachsenen nach sich zieht. 4 dist. 5, qu. 3, art. 2.

[3] 4 dist. 4, qu. 2, n. 4.

[4] Sentt. II, qu. 3.

[5] Vgl. oben S. 329.

zu lassen.[1] Aureolus[2] sieht es als ausgemachte Sache an, daß zunächst keine Verpflichtung der christlichen Fürsten zu einem derartigen Handeln vorliege; selbst die Erlaubtheit desselben unterliege den gewichtigsten Bedenken, welchen ohne Zweifel auch der Umstand beizuzählen sei, daß die Päpste, so sehr sie immerhin die Christianisirung der Heiden und Juden wünschen müssen, niemals zu einem zwangsweisen Vorgehen der bezeichneten Art aufgefordert oder ermuntert haben. Baconthorp[3] glaubt im kanonischen Rechte Anhaltspunkte für das von Duns Scotus bevorwortete Vorgehen zu finden, obwol er zugesteht, daß der Sinnn der von ihm angeführten Gesetzesstelle zweifelhaft sei. Er glaubt jedoch aus 1 Mos. 9, 26 ein von Gott angeordnetes Hörigkeitsverhältniß der in christlichen Ländern lebenden Juden ableiten zu können, in Folge dessen den christlichen Fürsten ein Recht freier Verfügung über die Kinder jüdischer Eltern zustehen müsse. So gut der christliche Fürst jüdische Kinder ihren Eltern wegnehmen und als Sclaven verschenken oder verkaufen lassen kann, eben so gut kann er sie christlichen Familien zur Erziehung überweisen und zur Rettung ihrer Seelen taufen lassen. Durand[4] gesteht zu, daß Judenkinder, welche durch Kauf oder Schenkung von Christen erworben worden sind, ohne Rücksicht auf den muthmaßlichen Willen ihrer Eltern getauft werden können; es sei aber nicht erlaubt, jüdischen Sclaven die in legitimer Ehe erzeugten Kinder zu entreißen, um sie gegen den Willen ihrer Eltern taufen zu lassen.

Das Mittel der Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden ist die Buße. Die Scholastiker behandeln die Buße mit Beziehung auf ihren zweifachen Charakter als Tugend und als Sacrament. Als Tugend ist die Buße (Poenitentia) nach Aureolus[5] eine Virtus moralis, welche unter die allgemeine Tugend der Gerechtigkeit zu subsumiren ist, und der Justitia vindicativa am nächsten kommt, indem sie mit derselben das Verhängen einer Strafe gemein hat; der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß der Vindicans die Strafe über einen Anderen verhängt, der Poenitens aber über sich selbst.[6]

[1] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 502.

[2] 4 dist. 4, qu. 2, art. 2.

[3] 4 dist. 5, qu. 1, art. 2.

[4] 4 dist. 4, qu. 6.

[5] 4 dist. 14, art. 2.

[6] Et ex hoc habent — fügt Aureolus bei — differentiam in actu, quia nunquam poenitentia inclinat ad puniendum in se usque ad mortem, justitia

Die Virtus poenitentiæ kann eine Virtus acquisita und eine Virtus infusa sein. Jede Virtus acquisita fügt zu den nothwendigen Requisiten des Actus moralis einige Eigenschaften ex parte agentis hinzu, welche das Wesen eines moralischen Habitus begründen;[1] diese machen demzufolge auch das Wesen der Poenitentia als Virtus acquisita aus, während die Virtus infusa darauf abzweckt, den Actus moralis zu einem möglichst vollkommenen zu machen.[2] Object der Poenitentia ist nicht die Sünde, sondern die Strafe, durch welche die durch die Sünde causirte Inæqualitas zwischen Gott und Menschen auf die gesollte Aequalitas zurückgebracht wird. Mit Rücksicht hierauf kann nun gesagt werden, daß durch die Poenitentia die Tilgung der Schuld (Culpæ) gewirkt wird; denn die Poena nimmt vom Menschen das durch die Sünde angemaßte Plus hinweg, um es Gott zu restituiren, und so das auf Gottes Seite entstandene Minus zu decken. Um die Auslöschung der Schuld zu wirken, genügt es, daß der Actus poenitentiæ die gemeinhin nothwendigen Eigenschaften eines Actus moralis an sich habe; er muß wol ein Actus virtuosus sein, braucht aber nicht ein Actus virtuose elicitus zu sein. Der eingegossene Habitus poenitentiæ löscht die Schuld dispositive und formaliter durch sich selbst, effective aber durch den aus ihm hervorgehenden Act aus. Der Act der Tilgung wird in einer Reihe von Momenten complet, in deren Aufeinanderfolge der anfängliche, nur de congruo verdienstliche Actus poenitentiæ sich zu dem de condigno verdienstlichen übernatürlichen Bußacte gestaltet.[3] Die Wirkungen der Poenitentia

---

vero punitiva inclinat ad poenam in alio usque ad poenam mortis quandoque. Ibid.

[1] Ut est agere faciliter, immobiliter, delectabiliter aut promte in actibus repentinis. Ibid.

[2] Requiruntur ad hoc, ut actus sit bene circumstantionatus, specialis motio Spiritus Sancti, saltem habitudinalis, qui impellit ad omnes circumstantias, quas determinat voluntas divina, et hanc voco virtutam infusam. Ibid.

[3] Primo namque peccator habet actum poenitentiæ virtuosum licet non virtuose elicitum, h. e. actum debite circumstantionatum sed non elicitum a virtute; et iste actus de congruo meretur delectionem culpæ, licet tunc non sit adhuc formatus. Postea intenditur; in illo instanti ultimo intentionis infunditur poenitentiæ virtus et gratia, ita quod in illo instanti est formatus a poenitentia et gratia, et tunc sic formatus meretur de condigno remissionem culpæ et dicitur completive delere culpam. 4 dist. 14, art. 4.

sind: Erlaß der Schuld und des Reatus,[1] Tilgung der Reste der Sünde,[2] Wiederherstellung der eingegossenen Tugenden und Resuscitation der durch vorausgegangene meritorische Acte erworbenen, aber durch nachfolgendes Sündigen erstorbenen Verdienstansprüche an die himmlische Seligkeit. Die Tilgung des Reatus der Sünde ist Folge der freiwilligen Büßung, durch welche die im göttlichen Willen begründete unfreiwillige Büßung abgewendet wird. Die freiwillige Büßung heißt Satisfactio, deren Möglichkeit uns durch die göttliche Barmherzigkeit gegönnt ist. Der Satisfactionsact ist zwar nicht an sich, wol aber unter Voraussetzung des Verdienstleidens Christi vollgenügend nach strengem Rechte, und kann es sein, da die Schuld der Sünde, welche durch die satisfactorischen Acte aufgewogen oder überwogen werden soll, keine unendliche ist.[3] Die Satisfactionsleistung kann aber nur insoferne, als sie im Stande der Charitas geübt wird, genügen.

Die Satisfaction gehört eben so wenig als die Zerknirschung zum Wesen des Sacramentes der Buße, dessen integrirende Bestandtheile eben nur Beicht und priesterliche Lossprechung sind.[4] Die Beicht hat allerdings die Virtus poenitentiæ zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und erscheint als ein durch die Bußtugend involvirter und gebotener Act, während die Absolution etwas vom Willen des Pönitenten völlig Unabhängiges ist. Eben so wenig steht die Satisfaction

---

[1] Aliud est culpa, aliud reatus. Est enim culpa indecentia quædam, sicut virtus per oppositum dicitur quædam decentia in anima, si sit virtus animæ, sive in corpore, si sit virtus corporis. Ex ista autem indecentia concepta in anima in ordine ad deformitatem actus præteriti nascitur obligatio ad poenam ex determinatione voluntatis divinæ. Et aliud est dimittere culpam, aliud dimittere obligationem et reatum. Quando enim Deus non concipit eum sub ista indecentia, tunc remittitur culpa; quando vero non concipit eum sub obligatione, dimittitur reatus. Ibid.

[2] Hoc intellige de poenitentia totali completa, quia non omnia sequuntur statim delectionem culpæ. Ibid.

[3] 4 dist. 15, art. 2.

[4] Illud præcie est sacramentum novæ legis, cui convenit definitio sacramenti novæ legis. Sacramentum est invisibilis gratiæ forma visibilis i. e. signum sensibile, ut ejus similitudinem gerat et causa existat. Ista conveniunt absolutioni et sacramentali confessioni; sunt enim signum sensibile et causa similiter, quia denotatur, quod virtute eorum culpæ, quæ detectæ sunt, remittuntur, ut sic ambo concurrant ad unam causalitatem et significationem respectu remissionis culpæ, confessio per modum detegentis, absolutio per modum remittentis. 4 dist. 16, art. 1.

in einem nothwendigen Connexe mit dem Bußsacramente; sie kann ja dem Pönitenten nach Umständen völlig erlassen werden.[1] Die Zerknirschung steht wol in einem nothwendigen Connexe mit dem Bußsacramente, ist aber an sich gleich der im Sacramente gespendeten Gnade eine vom Sacramente als solchem unterschiedene Res, obschon sie, gleichsam die Seele der Beicht, mit dem Sacramente als solchem enger zusammenhängt, als die im Sacramente gespendete Gnade.[2]

Baconthorp gibt bereits in den ersten einleitenden Erörterungen über das Bußsacrament seine oben charakterisirte Behandlungsweise der Sacramentenlehre zu erkennen. Er unterscheidet[3] eine dreifache Poenitentia, die Poenitentia solemnis, publica und privata, deren Definitionen aus dem Corpus juris canonici beigebracht werden. Unter der Poenitentia privata versteht er in kanonistischem Sinne die Ohrenbeicht, mit welcher jedoch, um den dogmatischen Begriff der Poenitentia privata zu erschöpfen, Reue und Genugthuung verbunden sein muß. Reue, Bekenntniß und Genugthuung sind das Remedium der dreifachen bösen Qualität, welche der Todsünde anhaftet zufolge ihrer verderbten Begierlichkeit, Unverschämtheit und Kraftbethätigung.[4] Kraft dieser ihrer heilsamen Wirksamkeit erscheint die Poenitentia nicht bloß als Leiden, sondern auch als Tugend,[5] ja als eine Tugend des höchsten Ranges, welche alle Arten der hervorragendsten Tugenden in

---

[1] Papa potest comittere simplici sacerdoti, quod absolvat a poena et culpa; et similiter sacerdos nullam tenetur injungere poenitentiam, tanta posset apparere contritio in poenitente. Sed nullum sacramentum potest esse sine eo, quod est propria materia sacramenti; ergo etc. Ibid.

[2] Sacramentum poenitentiæ est unum integrum sensibile, ad quod concurrit absolutio exterior et confessio sacramentalis. Et intellige, quod in sacramento poenitentiæ aliquid concurrit ut sacramentum et non res, sicut absolutio et exterior confessio; aliquid ut sacramentum et res, sicut interior contritio; aliquid autem ut res et non sacramentum, sicut gratia Dei, quam concomitatur deletio peccatorum. 4 dist. 22, art. 4.

[3] 4 dist. 14, qu. 2, art. 1.

[4] Sicut in peccato mortali tria accidunt: impudentia, delectatio et perpetratio, sic poenitenti triplici remedio opus est, confessione contra impudentiam, amaritudine contra delectationem operis, satisfactione contra perpetrationem. Hoc Joann. de poen. dist. 1, §. Alii contra. — 4 dist. 14, qu. 2, art. 3.

[5] Vgl. Thom. 3 qu. 58, art. 3: Dolor vel tristitia dupliciter dicitur; uno modo secundum quod est passio quædam appetitus sensitivi . . . alio modo, secundum quod consistit in voluntate, et hoc modo est cum quadam electione, quæ quidem, si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis.

sich faßt, und zur Ausrottung aller Laster befähiget;[1] sie ist als heroische Tugend die vornehmste der moralischen Tugenden,[2] als die wahre Weisheit des Lebens die Vollendung aller intellectuellen Tugenden, als Gerechtigkeit die höchste aller affectualen Tugenden. Was die Buße als Sacrament im Unterschiede von der Buße als Tugend sei, wird von Baconthorp nicht erörtert, sondern einfach vorausgesetzt; desto mehr ist bei ihm von den kanonischen Bußsatzungen und allen übrigen auf die Verwaltung des Bußsacramentes bezüglichen kirchlichen Anordnungen die Rede, von deren Anführung wir hier abzusehen haben.

Vollkommen im Geleise scholastisch-theologischer Lehrerörterungen halten sich Durand's Ausführungen über die sacramentale Buße, und zwar formell im nächsten Anschluße an Thomas Aquinas, aber mit unverkennbarem Hinblicke auf scotistische Sätze. Er unterscheidet zwischen der Poenitentia als Sacrament, als welches sie ein zwischen dem Pönitenten und Absolventen vor sich gehender Actus exterior ist, und zwischen der Poenitentia als Virtus, als welche sie ein Actus oder Habitus interior ist.[3] Das Poenitere ist ein Actus virtutis als ein durch die Ratio recta geregelter Act, der entweder aus einer tugendhaften Stimmung hervorgeht, oder dieselbe zu erzeugen im Stande ist. Er kann nicht einseitig als Act einer theologischen Tugend genommen werden, da er nicht Gott, sondern menschliche Acte, nämlich die vom Pönitenten begangenen Sünden zum Objecte hat; eben so wenig aber einseitig als Act einer Virtus moralis, da dieser in seinen nächsten Zwecken und formgebenden Umständen nicht über das Dictamen rationis naturalis hinausgeht, wie der Actus poenitentiæ, der auf Versöhnung mit Gott durch Satisfactionsleistung abzielt. Die Poenitentia schließt vielmehr von beiden Arten der Tugend etwas in sich, und zwar so, daß sie als eine specifisch moralische Tugend eine besondere Unterart der Gerechtigkeitstugend constituirt, deren Act jedoch als ein durch die theologischen Tugenden hervorgerufener Act erscheint.[4] Dieser

---

[1] Vgl. hiezu Thom. 3 qu. 85, art. 3, ad 4tum.

[2] Vgl. dagegen die restrictiven Bemerkungen bei Thom. 3 qu. 85, art 6.

[3] 14 dist. 4, qu. 1.

[4] Est ergo virtus poenitentiæ ipsamet virtus justitiæ, cujus primus actus est reddere unicuique quod suum est, Deo obedientiam, observando mandata et fugiendo transgressiones eorum; et si contingat transgredi, tunc elicit actum puniendi, propter quem actum sortitur nomen poenitentiæ. 4 dist. 14, qu. 2, n. 7.

Act heißt, sofern durch denselben eine Gott zugefügte Beleidigung gutgemacht werden soll, Satisfactionsact; er zielt aber zugleich auch auf Wiedergewinnung der göttlichen Huld ab.[1] Unter Voraussetzung der Huldgeneigtheit Gottes kann die menschliche Genugthuungsleistung für ausreichend gelten, obschon sie es nach strengem Rechte nicht zu sein vermöchte, selbst nicht auf Grund des Verdienstleidens Christi.[2] Durand folgt hier dem Scotus, wie auch seine weitere Behauptung,[3] daß Contritio, Confessio und Satisfactio nur in uneigentlichem Sinne Theile des Bußsacramentes genannt werden können, aus Scotus entlehnt ist.[4]

Zu welcher veräußerlichenden Auffassung des Sacramentes das Abgehen von den thomistischen Bestimmungen der Partes sacramenti führte, ist aus Occam[5] zu ersehen. Auch er unterscheidet zwischen der Buße als Sacrament und als Act des Pönitenten. Sofern sie als Act des Pönitenten genommen wird, kann sie in dreifachem Sinne verstanden werden: als Poena, welche der Büßende als innerliches Leiden (Tristitia de peccato et Contritio) oder leiblich sinnliches Leiden zu tragen hat; ferner als wirksamer causativer Act einer solchen Poena, welcher abermals entweder ein innerer (Displicentia de peccato commissio) oder äußerer Act (Confessio, Jejunium) sein kann;[6] endlich als freiwillige Übernahme einer Genugthuungsleistung für begangene Sünden (Satisfactio), mag die Leistung eine Poena sein oder nicht.[7] Die im zweiten Sinne verstandene Buße ist Subject des Bußsacramentes, welches lediglich in der priesterlichen Absolution

---

[1] Satisfactio est recompensatio offensæ per emendam ad reconciliandam amicitiam. 4 dist. 15, qu. 1, n. 5.

[2] Nec ipse Christus secundum quod homo potuit Deo reddere pro seipso æquivalens beneficiis acceptis. Cum ergo, quicquid erat in Christo secundum naturam humanam, esset totum obligatum Dei et ei debitum, non potuit esse satisfactio de condigno pro quocunque peccato, considerando naturam operis vel rei, sed solum secundum acceptationem Dei gratuitam. L. c., n. 7.

[3] 4 dist. 17, qu. 1.

[4] Vgl. dagegen Thom. 3 qu. 90, artt. 1 et 2.

[5] Sent. IV, qq. 8 et 9.

[6] Das durch diese wirksamen Acte Caufirte sind Reue und Scham. L. c.

[7] Potest enim aliquis voluntarie assumere, ut Deum diligat super omnia, pro satisfactione; et sic aliquid detestabile potest dici poenitentia. Ibid.

bestehen dürfte,[1] und nur eine Nominaldefinition zuläßt.[2] Die durch das Sacrament gewirkte Sündentilgung hat lediglich die Bedeutung, daß die Sünde nicht weiter zugerechnet wird;[3] Gott kann auch de potentia ordinata die Sündenschuld ohne jeden inneren oder äußeren Bußact des Sünders erlassen. Soweit aber die Acte des Sünders auf die Erlassung der Schuld Einfluß haben, ist der Actus detestationis peccati[4] wesentlicher als jeder andere innere oder äußere Bußact, und kann durch sich allein den Sündennachlaß und die Eingießung der mit dem Sacramente verbundenen Gnade erwirken.[5]

---

[1] Secundum magistrum videtur esse actus aliquis punitivus interior vel exterior; secundum alios non est ita, sed sola absolutio sacerdotalis poenitentia, quæ est sacramentum. Ibid.

[2] Poenitentia quæ est sacramentum, non habet quid rei sed tantum quid nominis ejus; et ideo quodlibet, quod ponitur in ejus diffinitione exprimente quid nominis ejus, potest dici pars poenitentiæ, quæ est sacramentum. Nunc autem poenitentia sacramentum sic diffinitur vel discribitur, quod est absolutio hominis poenitentis facta a sacerdote jurisdictionem habente sub certa forma verborum cum debita intentione prolata ex institutione verborum divina efficaciter significantium absolutionem animæ a peccato et sic homo poenitens ponitur in ista descriptione, et multa alia. Ibid.

[3] Peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel relativam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam non imputari, et hoc, sive illud contingat per solam transitionem temporis . . . sive contingat per aliquem actum novum in peccatore, propter quem Deus ordinavit peccatum illud non imputari ad poenam æternam . . . sive contingat per actum novum in alio a peccatore, sicut si remitteret nobis peccata propter opera Christi. Ibid.

[4] In Bezug auf die inneren Bußacte wird von Occam unter Beziehung auf den oben angeführten dreifachen Sinn der Buße als Actes des Pönitenten folgende Ordnung festgestellt: Primo est actus detestandi peccatum commissum vel displicentia; secundo modo sequitur ex illo actu tristitia; tertio modo acceptatio detestationis sive volitionis tristitiæ consequentis. Et sunt duo actus detestatio et acceptatio et distincti, quia possunt ab invicem separari; et post primum actum vel secundum vel tertium ponendo, quod tertius actus sit acceptatio poenæ consequentis displicentiam vel detestationem sequitur actus puniendi exterior. Ibid.

[5] Sicut peccatum sola voluntate committitur, ita ille actus, qui prius et essentialius est in potestate voluntatis, prius inter omnes actus ad deletionem peccati concurrit; hujusmodi autem est actus displicentiæ et non tristitia. Confirmatur, quia Deus potest suspendere causalitatem illius actus respectu tristitiæ, et tunc ibi est displicentia et detestatio sine aliqua tristitia consequente, et tamen talis detestans tunc meretur remissionem culpæ et infusionem gratiæ. Ibid.

Umgekehrt kann derjenige, welcher mit der erforderlichen Intention das Bußsacrament empfängt, ohne Contrition und heilsame innere Bewegung der Wirkungen des Sacramentes theilhaft werden;[1] er braucht bloß den Willen zu haben, das Sacrament zu empfangen. So fallen demnach Bußtugend und Bußsacrament völlig unvermittelt auseinander; die Bußtugend selbst wird auf einen bloßen inneren Willensact reducirt, und von dessen göttlicher Acceptation das Freiwerden von Schuld und Sünde abhängig gemacht.

Im Acte der sacramentalen Absolution übt der lossprechende Priester eine dem kirchlichen Priesterthum anvertraute Gewalt aus, deren auctoritativer Inhaber Gott ist. Man hat nach Aureolus[2] mit Beziehung auf Erlassung der Sündenschuld eine doppelte Gewalt zu unterscheiden, die Potestas principalis, die bei Gott ist, und die an Menschen übertragene Potestas commissionalis. Letztere kommt als Potestas generalis einzig Christo zu,[3] und wird gemeinhin Potestas excellentiæ genannt, während die auf einen bestimmten Modus der Ausübung beschränkte commissionelle Gewalt Potestas commissionis ministerialis heißt, und nur in der Verwaltung des Bußsacramentes ausgeübt werden kann. Sofern der mit dieser ministeriellen Gewalt betraute Priester dem Pönitenten das Himmelreich öffnen und verschließen kann, heißt sie auch Schlüsselgewalt, welche zufolge der doppelten Function des Priesters in der Verwaltung des Bußsacramentes in zwei besondere von einander essentiell unterschiedene Gewalten zerfällt: Potestas inquirendi und Potestas absolvendi; daher man auch von zwei Schlüsseln spricht: Clavis scientiæ und Clavis absolvendi. Inhaber dieser beiden Gewalten ist jeder rechtmäßig ordinirter Priester, soweit er von den Inhabern der Kirchengewalt zur Spendung des Bußsacramentes ermächtiget ist. Den rechtmäßigen Trägern der Kirchengewalt kommt die vom Bußpriester in foro interno ausgeübte Potestas inquirendi et judicandi in Bezug auf das öffentliche Kirchenleben oder pro foro externo zu[4] — nicht bloß dem Papste, sondern auch den Bischöfen;

[1] Et hoc est majoris misericordiæ — fügt Occam bei — scil. duplicem viam instituere, per quam justificatur peccator quam ipsum ad unam coarctare. Ibid.

[2] 4 dist. 18, art. 1.

[3] Virtus et potestas Christi non fuit arctata ad peccatum aliquod vel aliquod sacramentum. L. c.

[4] 4 dist. 18, art. 2.

gewohnheitsmäßig ist nebstdem an bestimmten Orten Archidiakonen und einfachen Priestern eine äußere Jurisdictionsgewalt zugewiesen.

Baconthorp[1] bemängelt an Aureolus die Auseinanderhaltung der beiden Claves des Bußpriesters und die damit zusammenhängende Auffassung des Character sacerdotalis als eines bloßen Respectus ad diversa officia, deren Aureolus drei unterscheidet, und denselben entsprechend drei Potestates des kirchlichen Priesterthums, eine derselben in Beziehung auf das Corpus Christi verum, zu dessen Hervorbringung die Priesterweihe befähiget, zwei andere mit Bezug auf das Corpus Christi mysticum oder die dem Bußgerichte unterworfenen Gläubigen namhaft macht. Baconthorp kehrt die Sache um, und erklärt den Character sacerdotalis als ein Absolutum, durch welches die angegebenen drei Potestates als drei Relationen begründet werden. Gegen Duns Scotus, welcher den realen Unterschied zwischen der Potestas ordinis und Potestas clavium aus den verschiedenen Einsetzungszeiten beider (Luk. 22, 19; Joh. 20, 23) zu beweisen suchte, bemerkt Baconthorp, daß mit der Einsetzung des kirchlichen Priesterthums beim letzten Abendmale auch schon die Potestas clavium eingesetzt wurde, oder wenn sie wirklich erst nach der Auferstehung des Herrn an die Apostel übertragen worden wäre, dieß nur dem Ordnungsverhältniß beider Potestas entspräche.[2] Über die Jurisdictionsgewalt in foro interno, speciell über die Frage, welchen kirchlichen Personen das Excommunicationsrecht zustehe, ergeht sich Baconthorp[3] zufolge seiner schon angedeuteten Behandlungsweise der Sacramentenlehre ungleich ausführlicher als Aureolus.

Auch Durand lehrt,[4] daß die Schlüsselgewalt des Bußpriesters dem Wesen nach Eine sei, obschon ihre Ausübung zwei von einander unterschiedene Acte erfordere. Die priesterliche Lossprechung wirkt per modum ministerii den Nachlaß der Schuld und die Verleihung der

---

[1] 4 dist. 17, qu. 1, art. 3, §. 2.

[2] Nam primo datur potestas ordinis sacerdotalis ad conficiendum corpus Christi verum habito pane frumenticeo, secundo jurisdictionis ligandi et solvendi habito populo subjecto. Quamvis potestas liquefaciendi glaciem et restrigendi lutum sit una virtus absoluta in sole, tamen separatis temporibus liquefacit et constringit propter ordinem, quem importat ad diversos actus inter se ordinatos circa suas materias. 4 dist. 17, qu. 1, art. 3, §. 2.

[3] 4 dist. 17, qu. 2; dist. 18, qq. 1—4.

[4] 4 dist. 18, qu. 1.

Gnade; den Erlaß der ewigen Strafe nur für den Fall, daß derselbe nicht bereits durch die der Absolution vorausgegangene Contrition des Sünders erlangt worden ist.[1] Dem Zerknirschten wird aber auch etwas von der zeitlichen Strafe erlassen, soweit diese nicht zur Correction des Büßers dienlich ist, während in der Taufe mit der ewigen Strafe auch die zeitliche vollkommen erlassen wird. Betreffend die Ermächtigung der Bußpriester zur Ausübung der Schlüsselgewalt war Durand, wie er bekennt, anfänglich der Ansicht, daß die den Graden hierarchischer Unterordnung entsprechende Einschränkung derselben nicht auf göttlicher Anordnung ruhe, sondern im Interesse der Wohlordnung durch das kirchliche Recht geschaffen worden sei. Er nimmt jedoch diese Ansicht in seinem Sentenzenwerke ausdrücklich zurück, und erklärt sich dafür, daß die Schlüsselgewalt schlechthin ein Ausfluß der von Christus dem Apostelfürsten Petrus als oberstem Leiter der Kirche übertragenen Gewalten sei.[2]

Die ministerielle Potestas super verum Christi corpus wird von den Priestern der Kirche in der Hervorbringung des eucharistischen Leibes Christi ausgeübt, und zwar durch Aussprechung der Consecrationsworte, welche, wie Aureolus[3] hervorhebt, eine Pars essentialis des Sacramentum Eucharistiæ sind, weil durch sie die Gegenwart Christi im Sacramente gewirkt wird. De essentia sacramenti ist

---

[1] Virtute clavium non dimittitur aliquid de poena æterna peccato mortali debita, quia in contritione poena æterna peccato mortali debita, quæ est poena gehennæ et carentia visionis divinæ et vermis conscientiæ totaliter remittitur vel commutatur in poenam temporalem. Contritio autem præcedit tempore vel natura absolutionem, quæ fit virtute clavium, nisi quando in absolutione attritio præcedens fit contritio; tunc enim operatur virtus clavium ad commutationem poenæ æternæ in temporalem, sicut operatur ad hoc, quod attritio fiat contritio. De poena autem temporali contritio debita remittitur aliquid virtute clavium. L. c., n. 7.

[2] Christus soli Petro tanquam pastori commisit curam et regimen totius sui gregis, ut habetur Joann. c. ult. Sed potestas clavium ordinis in ligando et absolvendo in foro poenitentiæ et potestas jurisdictionis in ligando et absolvendo in foro contentioso est in ecclesia solum propter curam et regimen ovium Christi i. e. omnium christianorum; ergo ad solum Petrum pertinuit et ad solum successorem Petri pertinet jure suo sibi a Christo collato uti utraque clave in quemlibet christianum, et nulli alii nisi ex commissione Petri vel successoris ejus, vel ex dissimulatione usus quem scit, nec reprobat. L. c., n. 13.

[3] 4 dist. 8, qu. 1, art. 1.

ferner auch die durch die Consecrationsformel bewirkte Consecratio materiæ; das Sacrament selber aber wird nach Aureolus erst durch den eucharistischen Genuß vollständig, so daß dieser selbst auch als eine Pars essentialis des Sacramentes anzusehen wäre.[1] In Bezug auf die Worte, welche die wesentliche Form des Sacramentes zu constituiren haben, ist er derselben Ansicht wie Duns Scotus,[2] wie er denn auch die Bedeutung der einzelnen Worte der Consecrationsformel ähnlich wie Duns Scotus erklärt.[3] Eben so ist er mit Scotus [4] gegen Thomas in der Behauptung einig, daß eine sacramentale Gegenwart Christi bereits vor seiner Incarnation möglich gewesen wäre,[5] obschon selbstverständlich diese Gegenwart nicht jene des später im Schoße der Jungfrau zu bildenden Leibes hätte sein können. Dagegen verwirft er die von Scotus [6] der eucharistischen Präsenz Christi gegebene Auffassung als eines Respectus extrinsecus adveniens;[7] nach ihm sind vielmehr der eucharistische Leib Christi und die quantitativen Dimensionen der Abendmalsgestalten in einem durch das Zusammensein Beider gebildeten Dritten zur untheilbaren Einheit verbunden,

---

[1] De ratione sacramenti est, quod efficiat quod figurat; sed comestio istius sacramenti facit, quod hoc sacramentum efficiat quod figurat; nam sine comestione hoc sacramentum, licet habeat primum effectum et rem sacramenti, puta corpus Christi, non tamen habet effectum secundum, qui est unitas et charitas fidelium. Ibid. — Vgl. dagegen Thom. 3, qu. 73, art. 1 ad 3tium.

[2] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 483 f.

[3] Aliud est significatio dictionis et aliud significatum orationis, sicut aliud est dictio et aliud oratio, quia significatum dictionis est pars significati orationis, sicut dictio est pars orationis. Dictio autem habet significatum suum pro instanti, in quo profertur, oratio vero non est vera nisi in ultimo instanti prolationis. Istud autem pronomen „Hoc" habet suum significatum in instanti in quo profertur, et illud est panis, et ita in instanti prolationis supponit pro pane; sed oratio ista: „Hoc est corpus meum," est vera tantummodo in ultimo instanti prolationis verborum; in illo autem ultimo instanti prolationis verborum panis desinit esse panis, et est conversus in corpus Christi. Et ita istud pronomen „hoc" supponit pro pane in se; sed propositio est vera pro pane converso. 4 dist. 8, qu. 2, art. 2.

[4] Vgl. Scot. Report. 4 dist. 10, qu. 4, n. 8.

[5] 4 dist. 8, qu. 1, art. 4.

[6] Vgl. Joh. Duns Scotus S. 486.

[7] Fide tenemus, quod corpus Christi est hic per hoc, quod panis convertitur in ipsum; ergo corpus Christi virtute istius conversionis acquisivit habitudinem aliquam ad species, quam habuit prius panis. Sed panis ante conversionem nullum habuit respectum extrinsecus advenientem ad species

vermöge welcher der unserem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbare eucharistische Leib Christi zu einem Sensibile demonstratum wird. Aureolus will demnach auch nicht, daß man von einer Gegenwart des Leibes Christi im Sacramente spreche, weil ihm damit das sacramentale Vorhandensein des Leibes Christi zu äußerlich gefaßt erscheint.[1] Er glaubt durch seine Auffassungsweise weiter noch den Vortheil erreicht zu haben, nicht mit Duns Scotus sagen zu müssen, daß außer der Verwandlung der Substanz der Abendmalsgestalten ein besonderer göttlicher Act erfordert werde, mittelst dessen der im Himmel existirende Leib Christi eine neue Ubeität auf Erden erlange.[2] Wir werden die Meinung des Aureolus wol richtig dahin deuten, daß es sich nicht um eine Herabziehung der himmlischen Leiblichkeit Christi auf die Erde, sondern vielmehr um eine Hineinrückung des Subjectes der Verwandlung in das wesenhafte himmlische Sein derselben handle. Der sacramentale Leib Christi hat dieselben Theile und absoluten Proprietäten, wie der himmlische Leib Christi;[3] die Quantität des

---

illas . . . . quare nec nunc corpus Christi . . . Secundum doctrinam Sanctorum et verba Christi demonstrato eo quod sacerdos tenet in manibus, et facta interrogatione: Quid est hoc? respondetur per se et proprie, non tantum denominative: Corpus Christi; ergo corpus Christi ad illud demonstratum h. e. ad species habet aliam habitudinem, quam respectum præsentialitatis extrinsecus advenientem. 4 dist. 10, qu. 1, art. 1.

[1] Non est præsentia, ut quidam dicunt, sed tantummodo indivisio quædam partium, quæ quidem indivisio importat formaliter negationem, fundamentaliter vero remote dicit ipsas dimensiones determinantes ad situm et qualitates dantes esse sensibile et substantiam dantem terminationem quiditativam; fundamentaliter vero proxime importat ipsum formalem effectum trium prædictorum, esse scilicet hoc aliquid sensibile demonstratum, in quo prædicta tria individuntur. Ibid.

[2] Quando aliqua plura simul, quia indivisa in re una, ad hoc quod talia sunt simul, non oportet, nisi quod fiat res illa, in qua sunt indivisa, quia facta illa eo ipso sunt simul . . . . Quando aliquid comparatur ad mutationem aliquam non per modum subjecti sed per modum termini, illud non dicitur mutari formaliter per talem mutationem, sed tantum illam terminare. Terminus enim non mutatur, sed tantum illud, quod est subjectum; sed substantia corporis Christi non est subjectum mutationis quæ est transitus panis in corpus Christi. Non enim substantia corporis transit, nec panis transit, sed aliquid tertium scil. esse hoc sensibile demonstratum transit a pane in corpus Christi, ut panis sit terminus a quo, corpus Christi terminus ad quem, illud autem hoc sensibile est subjectum transitus. 4 dist. 10, qu. 2, art. 1.

[3] 4 dist. 10, qu. 3, art. 1.

eucharistischen Leibes Christi ist aber der Kategorie des Ubi entrückt, und um so mehr auch dem Respectus positionis, welchem sie nach Scotus wenigstens beziehungsweise, nämlich rücksichtlich des Verhältnisses der Theile des Leibes Christi zu einander, unterworfen sein soll, obschon er dieselben dem Coexistenzverhältniß zu den Theilen der Hostie entrückt denkt. Nach Aureolus gehört dieses letztere Verhältniß überhaupt nicht der Kategorie der Position, sondern jener des Ubi an;[1] die Positio als Prädicament ist selbst nur eine besondere Qualification und Modification der unter das Ubi fallenden Bestimmtheit. Daß der sacramentale Leib dem Respectus positionis auch in Bezug auf das Verhältniß der einzelnen Theile der Leiblichkeit Christi zu einander entrückt sei, ist zwar wunderbar und unserem Denken unfaßlich, aber nicht denkwidrig, da sich die durch die bestimmte Positio bedingte Qualification des Verhältnisses der Theile des Leibes zu einander von dem Verhältniß als solchem ganz wol abtrennen läßt,[2] und auf das Verhältniß des Locatum zum Locus sich reducirt, über welches ja auch Scotus den eucharistischen Leib Christi hinausgestellt sein läßt. Aureolus lehrt mit Scotus,[3] daß der eucharistische Leib Christi per concomitantiam Subject der Sensationen des im Himmel thronenden Christus sei; er zieht aber aus seiner vorerwähnten Loslösung des eucharistischen Christus von den Beziehungen zu sinnlichen Außenwelt Folgerungen, die den Anschauungen des Duns Scotus widerstreiten.[4]

---

[1] Respectus totius locati ad totum locum est de prædicamento ubi; ergo respectus et coexistentia partium locati ad partes loci est de prædicamento ubi. Totalis respectus totius locati ad locum intregratur ex partialibus respectibus partium ad partes loci; ergo si respectus totius corporis ad locum est de prædicamento ubi, et respectus partium locati ad partes loci erit de prædicamento ubi. 4 dist. 10, qu. 3, art. 3.

[2] Et dubium hic: Utrum si Deus sedet in coelo, eo ipso sedeat, ut est in sacramento. Respondeo: Aliud est figura quam habet sedens, puta curvitas, aliud est ipsa sessio. Figura enim actualis, quam habet sedens, est in quarta specie qualitatis, et ab illa non absolvitur corpus Christi; non tamen sedet, quia sedere illam actuationem dicit modificationem coexistentiæ corporis ad locum. Ibid.

[3] Vgl. meine Schrift: Joh. Duns Scotus, S. 487.

[4] Christus, ut in sacramento existens est hujusmodi, sic abstrahit ab omni situ et distantia, quod impossibile esset trahi lineam imaginativam ab oculo Christi ad aliquid situatum, sicut ad terminum illius lineæ, puta ad vultum Virginis in coelo. Confirmo hoc, quia secundum regulam perspectivi visio transit super objectum per modum pyramidis, cujus basis est in re visa,

Eben so widerstreiten seine Sätze über die intellectiven Apprehensionen des eucharistischen Christus jenen des Duns Scotus. Während nämlich Scotus behauptet, daß dem eucharistischen Christus primo intellective Apprehensionen zukommen, welche ohne die eucharistische Präsenz im Himmel nicht vorhanden wären, läßt Aureolus alle intellectiven Apprehensionen des eucharistischen Cristus nur per concomitantiam vorhanden sein.[1] Er widerspricht ferner der Behauptung des Duns Scotus,[2] daß der unter den Abendmalsgestalten verborgene Leib Christi bei der Ortsveränderung der Abendmalsgestalten virtute divina gleichfalls von Ort zu Ort bewegt werde;[3] eine derartige göttliche Intervenienz fällt zufolge der oben entwickelten Art der Einigung des eucharistischen Leibes Christi mit den sinnlichen Species des Sacramentes als überflüssig hinweg.[4] In Bezug auf die dem eucharistischen Christus möglichen und nicht möglichen Actionen äußert sich Aureolus[5] in Übereinstimmung mit Duns Scotus.

Aureolus hält dafür, daß seine Auffassung der Einigung des eucharistischen Leibes Christi mit den Abendmalsspecies den Schwierigkeiten in der Denkbarmachung der Transsubstantiation am Besten begegne, oder eigentlich die Transsubstantiation selbst erst denkbar mache.[6] Er läßt diese in einer doppelten Mutation bestehen, welche

---

conus vero est in oculo; sed oculus Christi in sacramento non potest esse terminus coni pyramidalis. 4 dist. 10, qu. 4, art. 1.

[1] Unde videtur secundum hoc esse dicendum, quod si Christus intelligat sacerdotem fundentem ei preces, ut existit in sacramento, quod non magis intelligit eum ut hic quam ut in coelo, nec e converso. Ibid.

[2] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 488.

[3] Verum diceret iste doctor, si translatio esset de præsentia in præsentiam. Nunquam enim ad motum unius per se sequitur motus alterius per accidens, nisi talia sint naturaliter connexa, non solum voluntate; qui enim movet lapidem, non oportet quod moveat angelum præsentem voluntarie lapidi etiam per accidens. 4 dist. 10, qu. 4, art. 2.

[4] Quando aliqua sunt indivisa in aliquo tertio, moto eo in quo sunt indivisa movetur totum. Sed dimensiones et corpus sunt indivisa in esse unum hoc demonstratum; ergo moto illo tertio movetur quicquid in illo cum alio est indivisum. Sed motis dimensionibus movetur illud tertium, et corpus Christi est cum dimensionibus indivisum in illo tertio; ergo motis dimensionibus movetur per accidens corpus Christi. Ibid.

[5] 4 dist. 14, qu. 4, art. 3. — Vgl. Joh. Duns Scotus, S. 489.

[6] Cum corpus Christi per transsubstantiationem non capiat aliud quam habitudinem ad species, si talis habitudo esset habitudo locati ad locum,

in Folge des doppelten Transitus de pane in non panem, de non esse corpus in esse corpus statthabe;[1] diese doppelte Mutation vollzieht sich kraft eines einzigen Actes, der aber nicht, wie Thomas annimmt,[2] in den Abendmalselementen subjectirt, sondern in jenem mehrerwähnten Commune, welches durch das in den Consecrationsworten vorkommende Demonstrativpronomen Hoc bedeutet wird.[3] Nach Thomas müßte man im Momente der

---

non esset aliud transsubstantiatio, quam ubeatio quædam. Sed ego pono, quod habitudo illa non est aliud, quam indivisio quædam in esse unum hoc demonstratum, quod quidem includit determinationem ad situm et terminationem entitatis; primum inest ratione dimensionum, secundum vero ratione substantiæ. Ex ipsis enim dimensionibus derelinquebatur in pane prius esse hic, et postmodum illud idem derelinquitur per dimensiones in corpore Christi; sed substantia panis prius terminabat entitatem dimensionum, quam postea terminat corpus Christi, et sic prius ex substantia panis et ipsis dimensionibus resultabat unum esse hoc demonstratum, et idem postmodum resultat ex dimensionibus et substantia corporis Christi, ut ambo concurrant indivise ad unum esse hoc demonstratum per transsubstantiationem. Ergo corpus Christi non ubeatur, sed indivisio in uno esse tertio cum ipsis dimensionibus communicatur, per quam indivisionem ad situm determinatur. 4 dist. 11, qu. 1, art. 3.

[1] 4 dist. 11, qu. 2, art. 1. — Auch hier spricht sich wieder der Gegensatz zu Duns Scotus aus, welcher von einer Mutatio circa corpus Christi spricht, und diese darin bestehen läßt, daß der Leib Christi in Folge der Transsubstantiation sub speciebus vorhanden ist, während dieß vor der Transsubstantiation nicht der Fall ist. Diese Mutation ist eben der oben erwähnte Respectus extrinsece adveniens. Vgl. Scot. Report. 4 dist. 10, qu. 1, n. 10.

[2] Vgl. Thom. 3, qu. 75, art. 7 ad 1^{mum} und 4 dist. 11, qu. 1, art. 3. Aureolus bemerkt zu diesen Stellen: Actio non est in pane subjective. Hoc dico propter dictum cujusdam doctoris in quarto et in Summa, quod transsubstantiatio est in instanti et est subjective in pane. Hoc probat, quia transsubstantiatio non videtur esse nisi quidam ordo successionis termini ad terminum. Dictum est autem, quod ordo successionis est in illo, in quo fit mutatio secundum illam successionem; sed in pane est solummodo mutatio, ergo et ordo. Et si arguitur contra eum, quod panis in instanti transsubstantionis non est, respondet, quod panis est in toto tempore præcedente, in ultimo vero instanti non habet esse, quia non est dare ultimum instans, in quo res corrupta habuit esse; est tamen dare ultimum instans, in quo res non habet esse; non oportet autem, quod pro instanti, in quo primo panis non habet esse, transsubstantiatio habeat subjectum, quia pro illo instanti transit. 4 dist. 11, qu. 2, art. 1.

[3] In illo est subjective versio et transsubstantiatio, quod dicitur formaliter transire, sive de hoc in hoc ire; sed nihil transit de hoc in hoc, ut

Transsubstantantion ein eines Trägers völlig entbehrendes Accidens annehmen, nämlich den Transsubstantiationsact, in dessen Moment das Brot nicht mehr ist. Der Conversionsact kann nicht als Annihilationsact genommen werden, da, wie Augustinus lehrt,[1] Gott nicht Ursache des Nichtswerdens irgendwelcher Dinge ist; demgemäß wird die Annahme einer Annihilation des Brotes gemeinhin verworfen, die Verwerfung der Annahme aber am richtigsten durch Duns Scotus begründet.[2] Als Terminus ad quem der Transsubstantiation hat nach Aureolus eine Materie zu gelten, welche durch eine von der Seele Christi verschiedene Form informirt und mit der Corporeitas und Carneitas Christi identisch ist. Er belegt diese seine Ansicht mit kirchlichen Auctoritäten, welchen er jene des Aristoteles zur Seite treten läßt.[3] Die natürliche Wirksamkeit der nach der Transsubstantiation übrig bleibenden Accidenzen wird von Thomas aus einem Nachwirken der nicht mehr vorhandenen natürlichen Substanz erklärt. Scotus verwirft diese Erklärungsweise,[4] und Aureolus mit ihm, indem Beide den Accidenzen eine selbsteigene Wirksamkeit zuschreiben. Aureolus geht aber in dieser Hinsicht weiter als Duns Scotus, und gesteht ihnen nicht bloß alterative, sondern auch generative Wirksamkeiten zu,[5] welche nach Scotus nur durch unmittelbares Eintreten Gottes herbeigeführt werden können. In Betreff der Mutationen, welchen die sinn-

---

primo sit hoc deinde hoc, nisi illud commune, quod significatur per hoc demonstratum. Ibid.

[1] Vgl. Aug. LXXX QQ., qu. 21.

[2] Pono propositionem, quæ est secundum communem opinionem doctorum et est specialiter modus moderni doctoris subtilis, quod non est annihilatus . . . quia non desinit per actionem annihilativam. 4 dist. 11, qu. 3, art. 1.

[3] Quod in animato non sit nisi una forma, est philosophia vere nova. Probo per expressas auctoritates Commentatoris etc. 4 dist. 11, qu. 4, art. 1.

[4] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[5] Accidentia in sacramento possunt agere ad eductionem formæ substantialis in passo approximato. Quando duæ mutationes concomitantur se ad invicem necessario, ita quod si una sit necessario per concomitantiam, ponitur alia eadem actione et eodem privilegio formali ponitur in esse una et alia. Sed secundum mentem Philosophi generatio et alteratio sunt duæ mutationes, habentes se necessario per concomitantiam; nam impossibile est, quod alteratio sit ultimata quoad terminum, puta quod omnes dispositiones ponantur in ultimo instanti, quin in eodem fiat forma; sicut si caliditas et raritas fiant in summo, necessario per concomitantiam fit forma ignis ut necessaria quædam sequela. Ergo etc. 4 dist. 12, qu. 3, art. 1.

lichen Accidenzen der Eucharistie unterliegen können, hat Aureolus bezüglich der Verdichtung und Verdünnung, sowie bezüglich der Theilbarkeit derselben seine besonderen von Scotus abweichenden Ansichten.[1] Er betrachtet Verdichtung und Verdünnung als Extraction der Accidenzen oder Qualitäten behufs Minderung oder Mehrung der Quantität. Beziehungsweises Subject der Quantität sind die Qualitäten selbst, welche sämmtlich theilbar sind und deßhalb eine Variation der Quantität zulassen.[2] Abzulehnen seien die beiden von Scotus problematisch asserirten Annahmen, daß bei der Verdünnung eine neue Quantität introducirt werde,[3] und daß hiebei unmittelbar Gott selber concurrire.[4]

Baconthorp beschäftiget sich in der Darlegung der Transsubstantiationslehre zunächst mit der Widerlegung der häretischen Abendmalslehre des Dominicaners Johann von Paris,[5] der seine Ansicht durch eine eigenthümliche Exegese der neutestamentlichen Erzählung der Einsetzung des Abendmales zu begründen suchte. Er sagte nämlich, man habe nach den Worten Christi: Accipite et manducate ex hoc omnes, einen Punkt zu setzen; die folgenden Worte Christi: Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, habe man als einen

[1] Über die dießbezüglichen Ansichten des Scotus vgl. Joh. Duns Scotus, S. 494.

[2] Imaginantur homines, quantitatem habere partes et secundum hoc in rarefactione transire de minori partibilitate ad majorem, ex quo sequitur, quod insint multæ partibilitates et inconvenientia multa. Propter quod quantitas magis est illud, quod aliquid formaliter habet partes, quam quod ipsa habeat partes; partes enim resolvuntur in duo, in illud quod sunt, et illud est de alio genere, et in illud, quo partes sunt, et illud est de genere quantitatis. Cum ergo qualitates partes habeant, sequitur, quod sint subjectum quantitatis. 4 dist. 12, qu. 3, art. 2.

[3] Per impossibile habeo, quod virtute naturali accidens sive in facto sive in fieri possit esse sine subjecto. Præterea, tunc tale agens non esset extrahens sed faciens et producens, et sic crearet necessario, nec terminus, a quo tollit ditionem eo, quod nihil est sui. Ibid.

[4] Ista opinio non placet mihi, tum quia causalitas materiæ est extrahi ad actum, hoc Deus non potest supplere; tum quia agens naturale crearet, quia ex nihilo faceret; tum quia causalitas materiæ est eliciendo, et sic materia esset agens, aut per modum possibilis, quia trahitur ad actum, et hoc Deus non supplet. Ibid.

[5] Das Nähere über die Person des Johann von Paris († 1306) und seine um a. 1686 von dem Calviner P. Allix an's Licht gezogene Schrift über das Abendmal in meiner Gesch. d. Thom, S. 111, Anm. 2.

selbstständigen Satz zu fassen, der von etwas Anderem als die vorigen Worte, nämlich nicht vom Abendmalsbrote, sondern von Christi Leibe spreche, der am nächstfolgenden Tage am Kreuze getödtet werden sollte; die Schlußworte endlich: Hæc quotiescunque feceritis, in meam commemorationem facietis, seien wieder auf das vom Leibe Christi unterschiedene Abendmalsbrot und auf die Wiederholung der von Christus eingesetzten Abendmalsfeier zu beziehen. Baconthorp bemüht sich zunächst um eine exegetische Widerlegung dieser Aufstellungen Johann's,[1] und bestreitet sodann weiter auch[2] die lehrhaften Ausführungen, welche Johann an seine Exegese knüpft. Dieser meint nämlich, die Worte: Hoc est corpus meum, blieben, auf den eucharistischen Leib Christi bezogen, auch dann noch wahr, wenn in der Consecration keine Verwandlung der Abendmalsgestalten statthabe, weil zur Hervorbringung des eucharistischen Leibes keine Wesensverwandlung nothwendig sei; so wie nämlich, wenn Jesus vor dem Abendmale auf seinen Leib deutend, die Worte: Hoc est corpus meum, gesprochen hätte, diese Worte ohne Wesensverwandlung wahr gewesen wären, konnten sie auch beim Abendmale ohne Wesensverwandlung des Brotes auf Wahrheit Anspruch haben. Baconthorp findet dieß mit Joh. 6, 32 unvereinbar; er betont ferner, daß die Einsetzungsworte von jeher in der Kirche als Sermo operativus aufgefaßt worden seien, und die Läugnung der Wesensverwandlung von der Kirche in wiederholten Erklärungen ausdrücklich als häretischer Irrthum anathematisirt worden sei. Die Wesensverwandlung werde aus einem dreifachen Grunde Transsubstantiation genannt,[3] erstlich um den in der Philosophie üblichen Sinn des Wortes Verwandlung als Generatio substantialis auszuschließen, ferner um die theologisch falsche Auffassung einer Creation auf Grund einer vorausgegangenen Annihilation abzuweisen, und endlich um das Zurückbleiben der sinnlichen Accidenzen nach der Wesensverwandlung in sprachlich angemessener Weise zu consignificiren. In Bezug auf die Form des Sacramentes stimmt Baconthorp gegen Thomas mit Scotus zusammen. Endlich beschäftigen ihn mit Bezug auf die Irrlehren Berengar's und der Begarden auch noch die Fragen, ob und in welchem Sinne man

[1] 4 dist. 8, qu. 3, artt. 1 et 2.
[2] 4 dist. 8, qu. 5, art. 1.
[3] 4 dist. 8, qu. 5, art. 2.

von einem Brechen und von einem Sehen des eucharistischen Leibes Christi sprechen könne.[1]

Durand bekennt sich mit ausdrücklichen Worten zur Transsubstantiationslehre,[2] hält aber dafür, daß Gott die reale Gegenwart Christi im Sacramente auch ohne Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in das Fleisch und Blut Christi hätte wollen und bewirken können. Es würden, diesen letzteren Präsenzmodus vorausgesetzt, viele Schwierigkeiten hinwegfallen, welche mit der Transsubstantiationslehre verknüpft sind.[3] Man ist allerdings bemüht, das Gegentheil zu erweisen, und zu zeigen, daß der mit der Transsubstantiation gegebene Präsenzmodus sich leichter denkbar machen lasse, als jener ohne Transsubstantiation. Man sagt z. B., zwei Körper können nicht zugleich in einem und demselben Raume sein, was jedoch der Fall wäre, wenn der eucharistische Leib Christi in der unverwandelt gebliebenen Brotsubstanz vorhanden wäre. In diesem Argumente wird übersehen, daß ein Körper einen anderen aus demselben Raume durch seine Quantität ausschließt; die Quantität des Brotes und Weines bleibt aber auch noch nach Vollzug der Transsubstantiation übrig. Man sagt ferner, die Gegenwart Christi im Sacramente lasse sich, da der Leib Christi seinen himmlischen Ort nicht verlasse und keine neue Form recipire oder die vorhandene verliere, nur durch Annahme einer Wesensverwandlung der Abendmalselemente denkbar machen. Dieses Argument beweist eher das Gegentheil dessen, was mittelst desselben gezeigt werden soll. Es ist nicht wahr, daß der Leib Christi zufolge seiner Gegenwart im Sacramente anfange irgendwo zu sein,

[1] Notandum propter decreta et Magistrum sententiarum et Gloss. in Decretis super illud: Ego Berengar., quod corpus Christi frangi vere etc. potest intellige dupliciter: Uno modo, quod frangi et atteri dicat divisionem et partitionem in corpore Christi; et sic negant corpus Christi frangi in forma sua sub speciebus . . . Alio modo, quod vere frangitur, sed illa fractio sit tantum, ut continetur sub speciebus, quia totum integre corpus continetur sub qualibet parte fracta . . . . Et idem per omnia est dicendum, quod totum corpus Christi sub speciebus videtur ratione vere continentiæ, sed non videtur sub speciebus, ut partes corporis videantur, sed ratione specierum. 4 dist. 8, qu. 6, art. 2.

[2] 4 dist. 11, qu. 1.

[3] Dubitatur enim, qualiter ex hoc sacramento potest aliquid nutriri, et quomodo species possunt corrumpi et ex eis aliquid generari; quæ omnia salvarentur naturaliter eo modo, sicut salvarentur, si naturæ panis et vini non assumerentur ad naturam sacramenti. L. c., n. 15.

wo er früher nicht war; er gewinnt im Sacramente kein neues Ubi, weil er daselbst nicht circumscriptive gegenwärtig ist. Gewänne er ein neues Ubi, so würde er eben damit einer Veränderung unterworfen; und doch soll, um diese zu vermeiden, eine Transsubstantiation angenommen werden. Übrigens könnte Gott immerhin bewirken, daß der Leib Christi, ohne eine Veränderung zu erleiden, in den Abendmalselementen gegenwärtig zu sein anfinge, ohne daß auch diese verändert würden; was sich durch nachstehendes Beispiel verdeutlichen läßt: Gott könnte oberhalb der höchsten Himmelssphäre eine neue schaffen, wodurch die bis dahin höchste aufhören würde, die letzte zu sein, somit einen anderen Ort einnähme, ohne daß sie selbst verändert, oder die neu hinzutretende in sie verwandelt würde. Man beruft sich endlich auf die Consecrationsworte: Hoc est corpus meum, welchen für den Fall, daß keine Transsubstantiation statthätte, die Formel substituirt werden müßte: Hic est corpus meum. Auch dieß ist nicht nothwendig; denn das Hoc könnte, sofern es sich um die Realität der Gegenwart Christi handelt, verstanden werden als gleichbedeutend mit Contentum sub hoc. Die Gegenwart Christi im Sacramente ist keine locale, da der Leib Christi seinen Ort nur dort, wo er ratione suæ quantitatis ist, also nur im Himmel haben kann. Sie ist demnach zu denken als ein unmittelbares Verhältniß der Substanz des Leibes Christi zu den Species der transsubstantiirten Abendmalselemente; die in solcher Weise gefaßte Gegenwart bedeutet mehr, als die durch die Quantität vermittelte locale Gegenwart, da sie unmittelbar die Substanz selbst betrifft. Zugleich erklärt sich hieraus auch die Möglichkeit einer simultanen Gegenwart Christi auf vielen Altären.[1] Durch die Ortsveränderungen der consecrirten Hostie wird der eucharistische Leib Christi in keinerlei Weise, auch nicht per accidens afficirt.[2] Auch ist er kein Gegenstand der Anschauung durch ein leibliches

[1] Similis est comparatio substantiæ corporalis ad locum circumscripta quantitate, qualis est comparatio substantiæ spiritualis ad locum. Corpori enim non plus competit situs nec locus, quam spirituali substantiæ, nisi ratione quantitatis, qua amota non aliter comparatur ad locum substantia corporalis quam spiritualis; sed substantia spiritualis (ut angelus) potest esse simul præsens omnibus locis vel corporibus, ad quos vel ad quæ potest habere simul immediatum ordinem; ergo idem censendum de substantia corporali circumscripta quantitate, scil. quod potest præsens esse omni rei ad quam virtus divina daret ei immediatum ordinem. L. c., n. 10.

[2] 4 dist. 10, qu. 3.

Auge, selbst nicht durch jenes Christi; für das durch Gott geklärte Geistesauge der Seligen kann er Gegenstand der Anschauung werden.[1]

Occam lehrt die reale Gegenwart Christi im Sacramente unter den Gestalten des Brotes und Weines, und bekennt sich auch zur Transsubstantiationslehre,[2] jedoch so, daß er gleich Durand die Denkschwierigkeiten der kirchlich orthodoxen Fassung der Abendmalslehre mit besonderem Nachdrucke betont. Gerne gibt er die reale Gegenwart zu; denn er findet nichts Widersprechendes in dem Gedanken eines Enthaltenseins des Leibes Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines. Gleichwie ein Indivisibile (Engel, Menschenseele) in seiner Ganzheit mit etwas räumlich Ausgedehntem coexistiren kann, so muß auch ein Divisibile in seiner Ganzheit (secundum se totum) mit einem anderen Ganzen als Ganzem und mit allen besonderen Theilen desselben coexistiren können. Eine derartige Coexistenz muß insbesondere bei demjenigen Divisibile statthaben können, dessen sämmtliche Theile in Eins zusammenfallen können; ein solches Divisibile ist aber der Leib Christi, welchen wir uns in seiner jetzigen himmlischen Existenz nicht unter den Dimensionen seiner einstmaligen irdischen Existenz, sondern vielmehr allen Dimensionen entrückt zu denken haben. Auch dieß bereitet keine Schwierigkeiten, daß wir uns den Leib Christi zugleich im Himmel und auf dem Altare gegenwärtig denken sollen; kann der Leib Christi als ganzer mit der ganzen Hostie und mit jedem einzelnen Theile derselben coexistiren, so muß er um so mehr an verschiedenen Orten in der Art zugleich gegenwärtig sein können, daß er als ganzer an diesem und zugleich auch an jenem Orte gegenwärtig ist. Das Zusammensein des Leibes Christi mit den Abendmalsgestalten in demselben Raume wird mit Recht Transsubstantiation genannt; und es fragt sich nur, ob diese nothwendig ein Verschwinden der Substanz des Brotes erfordere? Das Verschwinden hat

[1] 4 dist. 10, qu. 4.

[2] Occam's Abendmalslehre findet sich entwickelt in Sentt. IV, qq. 4—7; Quodlibet. IV, qq. 20—24, 34—39 (vgl. hiezu auch noch Quodlibet. II, 19; III, 11; VI, 3), und endlich auch in dem aus 41 Capp. bestehenden Tractatus de Sacramento Altaris. Dem Tractatus sind drei Quästionen vorausgeschickt, in welchen die Occam's Abendmalslehre stützenden ontologischen Grundlehren, speciell seine die Quantitätskategorie betreffenden Hauptsätze entwickelt werden. Diese lauten dahin, daß der Punkt nicht etwas von der Quantität real Unterschiedenes, Linie und Oberfläche nicht etwas vom Körper real Unterschiedenes, die Quantität nicht etwas von der Substanz real Unterschiedenes sei.

man sich entweder als Entweichung an einen anderen Ort, oder als Formberaubung oder endlich als völlige Vernichtung denken. An sich sind alle diese Arten des Verschwindens der Brotsubstanz denkbar; sie sind aber sämmtlich mit der Inconvenienz behaftet, daß die Accidenzen des Brotes ohne ihr Subject zurückbleiben, und eben diese Inconvenienz ist die größte und beirrendste aus allen, die sich bei diesem Sacramente dem Verstande aufdrängen können. Deßhalb schiene es wol am angemessensten, ein Zurückbleiben des Brotes nach der Transsubstantiation anzunehmen, jedoch so, daß nicht die Brotsubstanz, sondern der Leib Christi als der Träger der Accidenzen des Brotes genommen würde, was aus einer hypostatischen Union des Brotes mit dem Leibe Christi zu erklären wäre.[1] Da jedoch die Kirche ausdrücklich erklärt, daß nach der Consecration nur die sinnlichen Accidenzen des Brotes und Weines übrig bleiben, so hat man daran auch festzuhalten; zudem wird durch die Lehre der Kirche dem menschlichen Verstande nicht etwas Denkunmögliches zugemuthet.[2] Wenn Thomas behauptet, daß das Zusammensein der Brotsubstanz mit dem sacramentalen Leibe Christi einen Widerspruch involvire, so thut er, wie Duns Scotus richtig bemerkt, der göttlichen Allmacht Eintrag, welche höher geehrt wird, wenn man von unzulässigen Rationalisirungsversuchen des unergründlichen Glaubensgeheimnisses absteht.[3]

Die Schwierigkeiten, in welche sich Occam dem von ihm gläubig angenommenen Transsubstantiationsdogma gegenüber verwickelt sieht,

---

[1] Potest dici, quod si sit possibile unam creaturam sustinere aliam, ut dicunt aliqui (et credo quod non includit contradictionem, nec potest probari per rationem naturalem), quod corpus Christi possit assumere substantiam panis per unionem. Et tunc natura sustentans erit suppositum, et alia erit sustentata a supposito, et aliquando non, quia utraque potest inniti alicui supposito. Sentt. IV, qu. 6.

[2] Communiter omnes doctores tenent, quod ibi non remanet substantia panis. Ideo etiam teneo, quod non remanet ibi substantia panis, sed illa species, et quod illi coexistat corpus Christi. Et quod hoc sit possibile, patet, quia in ista transsubstantiatione non includitur, nisi quod species ibi realiter maneant, et quod substantia non maneat in se realiter, et quod ibi sit realiter corpus Christi non quantitative; sed quodlibet istorum est possibile, ergo etc. Ibid.

[3] Illa opinio secunda (scil. Scoti) sine præjudicio alicujus videtur mihi probabilior et magis consona theologiæ, quia magis exaltat omnipotentiam Dei, nihil ab ea negando nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. Tract. de Sacr. Altar., c. 5.

liegen darin, daß seine Sätze über das Verhältniß der Quantität zur Substanz wol geeignet sind, die Präsenz des Leibes Christi innerhalb des von den Abendmalsspecies eingenommenen Raumes denkbar zu machen, während sie andererseits zufolge der von ihm angenommenen realen Coincidenz von Substanz und Quantität fast unabweislich zur Assertion des Verbleibens der Brotsubstanz nach der Consecration hindrängen, vorausgesetzt, daß die zurückgebliebene Quantität des Brotes in keinerlei Weise von der Substanz desselben sich sollte abtrennen lassen. Hier hat nun Occam eine eigenthümliche Auskunft in Bereitschaft. Er unterscheidet zwischen einer mit der Substanzialität als solcher gegebenen Quantitativität, und zwischen einer von der Substanz des Dinges real unterschiedenen Quantität. In Folge dieser Unterscheidung kann nun Occam seinerseits von einer Verwandlung, nicht bloß der Brotsubstanz, sondern auch des quantitativen Seins derselben in den Leib Christi sprechen, während andererseits die mit der sinnlichen Erscheinung des Dinges gegebene Quantitativität desselben nach der Consecration zurückbleibt. Man könnte da immerhin fragen, ob nicht das Eine zu verwandelnde Ding in zwei Dinge auseinander gerissen werde, in ein dem grundsätzlich empiristischen Denken Occam's nicht erreichbares unsinnliches Ding, welches Subject der von der Kirche gelehrten Verwandlung ist, und in ein sinnlich faßbares Ding, welches nach wie vor vorhanden bleibt und vom Wandlungsacte nicht berührt wird? So schafft also das gläubige Bewußtsein Occam's einen unvermittelten Dualismus zwischen einer nur dem Glauben zugänglichen Welt übersinnlicher Realitäten und einer dem sinnlich-irdischen Erfahrungsbewußtsein aufgeschlossenen empirischen Daseinswelt, über welche das natürliche Vernunftdenken im eigentlichen Sinne nicht hinauszukommen vermag. Daß die lediglich aus dem Standpunkte des gläubigen Bewußtseins zugelassene übersinnliche Wirklichkeit zu keinem die sinnliche Wirklichkeit umgreifend bewältigenden Wirkungsprincipe zu werden vermöge, zeigte sich bei Occam bereits in seiner Anthropologie und Erkenntnißlehre, es zeigte sich weiter in seiner Gotteslehre, in seiner Christologie und Soteriologie, und ist uns auch schon in seiner allgemeinen Anschauung vom kirchlichen Sacramente entgegengetreten. Hier wären speciell noch seine Äußerungen über das Verhältniß des eucharistischen Christus zur kosmischen Wirklichkeit namhaft zu machen,[1] an welchen sich dieselbe

[1] Centilog., Concluss. 22—25.

Wahrnehmung machen läßt. Abstrahirend von dem ihm fremden Gedanken, daß der himmlisch verklärte Menschensohn das Centrum der kosmischen Wirklichkeit geworden sei, welche von diesem Centrum virtuell umfaßt ist und von demselben aus dereinst mit allen Kräften der Klärung durchdrungen werden soll, spricht er von der Möglichkeit, daß der eucharistische Leib Christi, wie den kleinsten, so auch den größten Raum erfüllen könne, aber nur unter der Bedingung, daß die diesen Raum erfüllende materielle Substanz (z. B. die Luft im Raume zwischen der Feuer- und Wassersphäre) annihilirt werde. Hier erscheint sonach die alldurchdringende Macht göttlicher Klärung, Weihung und Segnung nicht als die Macht der Vollendung sondern als Macht der Vernichtung, und zwar aus dem Grunde, weil Occam die göttliche Macht der Erfüllung nur als Macht der Ausbreitung innerhalb der räumlichen Grenzen des Wirklichen denkt, statt daß er Gott als die allumspannende und allumgreifende überräumliche Wirklichkeit gefaßt hätte, in welcher das von ihr innerlichst und central gefaßte kosmische Sein den absoluten Hort seines Bestandes und seiner absoluten Vollendung hat. Die centrale Fassung der gesammten kosmischen Wirklichkeit ist der himmlisch verklärte Menschensohn als sublimirte in Gott gefaßte Recapitulation des Weltganzen, Heger und Spender aller jener Kräfte der Weihung und Segnung, Heiligung und Klärung, in deren Macht die gottgesetzte Wirklichkeit zum seligen Sein in Gott vollendet werden soll. Daß auch das eucharistische Dogma der Kirche zu der Idee des himmlisch erklärten Gottmenschen als centralen Tenenten der kosmischen Wirklichkeit in's Verhältniß zu setzen sei, ist kein Zweifel; von einer Erörterung dieses Verhältnisses kann indeß nur da die Rede sein, wo es sich um eine speculative Vertiefung in's kirchliche Dogma, nicht aber wie hier bloß um die richtige begriffliche Fassung desselben handelt. Daß indeß letztere bei Occam der Idee der Sache nicht congruirte, dürfte aus dem Gesagten unschwer zu entnehmen sein.

Occam polemisirt gegen Jene, welche wie Thomas und Duns Scotus die zurückbleibende Quantität des in seiner Substanz verwandelten Brotes zu einem Mittleren zwischen dem eucharistischen Leibe Christi und den übrigen sinnlichen Accidenzen als Träger dieser Accidenzen machen wollen, und verwahrt sich seinerseits gegen die Unterstellung, daß er durch die beziehungsweise Identificirung von Substanz und Quantität den Unterschied beider Kategorien beseitigen wolle, so wie gegen die aus jener Unterstellung gezogene Consequenz,

daß er den eucharistischen Leib Christi die Quantität des verwandelten Brotes annehmen lasse.[1] Wolle man in allen jenen Propositionen und Schlußfolgerungen, welche den besprochenen Gegenstand betreffen, statt des Ausdruckes Quantitas die Definition dessen setzen, was durch das Wort Quantitas bezeichnet ist, so werde man unschwer erkennen, welche Propositionen und Schlußfolgerungen zulässig seien, und welche nicht.[2] Die beziehungsweise Identificirung von Quantität und Substanz involvirt keineswegs die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Substanz und Accidenz. Man darf nicht übersehen, was bereits Anselm von Canterbury[3] eindringlich hervorgehoben hat, daß das Wort Accidenz in einem dreifachen Sinne verstanden werden könne, in strictem eigentlichem Sinne, in weitem und weitestem Sinne. Accidenzen in strictem Sinne sind jene, welche real von ihrem Träger unterschieden sind; Accidenzen in weiterem Sinne sind jene, welche, ohne real von ihren Trägern unterschieden zu sein, etwas Zufälliges am Subjecte besagen, an dessen Bestande durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein

---

[1] Sicut enim secundum aliquos non valet: „Quantitas corporis Christi sive corpus existens in loco localiter est in sacramento altaris, igitur corpus Christi est ibi quantum et localiter in localiter in loco," et ita non sequitur: „Quantitas corporis Christi virtute sacramenti incipit esse in sacramento altaris, igitur virtute sacramenti incipit esse ibi localiter"; unde sive illa concedatur: „Quantitas corporis Christi ex vi conversionis incipit esse sub specie panis," sive non concedatur, illa tamen est simpliciter falsa: „Corpus Christi ex vi conversionis est quantum sub specie panis." Et ideo hoc assero quod corpus Christi nec ex vi conversionis nec ex vi sacramenti est quantitas nec quantum, non obstante quod illa sit vera: „Corpus Christi habens partem distantem a parte, puta in coelo, ex vi conversionis est ibi sub specie panis," hæc tamen est simpliciter falsa: „Corpus Christi ex vi conversionis habet partem distantem a parte sub specie panis." Tract. de Secr. Altar., c. 31.

[2] Respondendo ad quamcunque propositionem vel consequentiam, in qua poneretur hoc nomen quantitas, ponendum esset loco illius nominis: „hæc res habens partem distinctam a parte;" et facile videtur, si suppositio vel consequentia esset concedenda vel neganda: „Quantitas convertitur in corpus Christi, sicut illa res habens partem distantem a parte convertitur in corpus Christi." Similiter illa esset concedenda: „Substantia panis convertitur in rem habentem partem distinctam a parte;" quamvis in specie panis non habeat illa res partem distantem a parte, quia non est ibi localiter et circumscriptive in loco, sed alibi . . . . . Ista tamen est omnino falsa: „Panis convertitur in corpus Christi, quod est quantitas sub specie panis." Ibid.

[3] Anselm. Monolog., c. 22. Die bezügliche Stelle des Monologiums in extenso reproducirt bei Occam O. c., c. 32.

jenes Zufälligen nichts geändert wird; Accidens im weiteſten Sinne iſt dasjenige Zufällige, was am Subjecte in Folge von Veränderungen, die im Subjecte ſelber oder außerhalb desſelben vorgehen, vorhanden oder nicht vorhanden ſein kann. So kann denn auch die Quantität als Accidens in mehrfachem Sinne verſtanden werden. Nicht jede Quantität iſt eine von der Subſtanz real unterſchiedene Accidenz; verſteht man unter quantitativer Beſtimmtheit: Habere partem distinctam a parte, ſo erſcheint die Quantität als Accidens in weiterem Sinne, und ſofern das ſubſtanzielle Subject durch eine Veränderung ſeiner ſelbſt dieſes Außereinanderſein ſeiner Theile aufhebt, als Accidens im weiteſten Sinne. Das quantitative Sein des Leibes Chriſti im Himmel iſt ein Accidens im weiteren Sinne, das Aufhören dieſer ſeiner Beſtimmtheit in der Gewinnung eines zweiten neuen Seins im Sacramente erſcheint als Accidentalität im weiteſten Sinne. Vom himmliſchen Leibe Chriſti gilt der Satz: Quantitas est eadem realiter cum substantia; von dem gleichzeitig exiſtirenden ſacramentalen Leibe Chriſti der Satz: Nulla substantia quantitas est. Von dem Leibe Chriſti gemeinhin gilt ſodann der Satz: Illa substantia est substantia habens partem distinctam a parte, et aliquando non, ſo daß das Außereinanderſein der Theile als etwas Zufälliges (accidens), was ſtatthaben oder nicht ſtatthaben kann, erſcheint. Auf dieſe Art wäre gezeigt, wie trotz der behaupteten realen Identität der Quantität mit der Subſtanz doch die Quantität ein Accidens ſein könne, und die Subſtanz trotz ihrer realen Identität mit der Qualität doch auch wieder etwas von der Quantität real Unterſchiedenes ſein könne.[1]

Eine Folge der beziehungsweiſen Identification der Quantität mit der Subſtanz iſt die Beſtreitung der Behauptung, daß die unter die Qualitätskategorie fallenden ſinnlichen Accidenzen der conſecrirten Hoſtie durch die Quantität derſelben getragen würden; ſie ſeien viel-

[1] Ad verificationem talium contradictoriorum non requiritur nisi mutatio localis illius substantiæ et nulla alia; est ideo non oportet, quod omnis quantitas sit alia res absoluta distincta realiter a substantia. Et certe ad omnia talia a non fastidientibus logicam posset breviter et faciliter dici, quod hæc est vera: „Quantitas non est res distincta realiter a substantia," si quantitas supponat significative vel personaliter; sed: „Hæc quantitas est accidens," vera est, si quantitas supponit simpliciter, etiamsi supponat personaliter, quia indefinita verificabilis est pro una singulari. O. c., qu. 38.

mehr ohne Subject,[1] was ausnahmslos von allen nach der Transsubstantiation übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen gelte. Es sei kein Grund vorhanden, irgend eine Qualität mehr als eine andere Qualität durch die Quantität getragen sein zu lassen; nun aber habe die Ponderositas ganz bestimmt nicht die Quantität zum Subjecte;[2] dasselbe muß demnach auch von jeder anderen Qualität gelten. Auch ist kein einziger auctoritativer Lehrausspruch ausfindig zu machen, in welchem die Quantität als Subject der Qualitäten bezeichnet würde; im Corpus Juris canonici wird überhaupt die Quantität nur dreimal als eine nach der Transsubstantiation übrig bleibende Qualität erwähnt, aber ohne irgend eine Beziehung auf den angeblichen Subjectscharakter derselben. Die Qualitäten sind weit davon entfernt, durch die Quantität getragen zu sein, vielmehr selber Quanta; und dieser Quantitätscharakter derselben ist die nach der Transsubstantiation zurückbleibende Quantität, während das mit der Substanzialität des Brotes als solcher gegebene Quantitativsein zusammt der Substanzialität des Brotes in Kraft der Transsubstantiation in den Leib Christi verwandelt worden ist.

Occam's Lehre von der relativen Coincidenz der Quantitätskategorie mit der Substanzkategorie sowol, als auch mit der Qualitätskategorie, ruht auf seinen allgemeinen Anschauungen über die Kategorienlehre, für welche er sich auf die Dialektik des Johannes Damascenus beruft.[3] Aus dem Damascener sei zu entnehmen, daß er die Kategorien einfach

---

[1] O. c., c. 21. — Über das Verhältniß des Duns Scotus zu dieser Annahme vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[2] Si ponderositas esset in aliquo tanquam in subjecto, illud subjectum vere et realiter esset ponderosum sicut omne subjectum, in quo est calor et calidum; sed nihil remanens in sacramento altaris post consecrationem est ponderosum illa ponderositate, quæ remanet in eodem sacramento. Quod plane confirmat quædam glossa de Consecr. dist. 2 sup. illud Capit.: Si per negligentiam: Cum sola accidentia remaneant ibi, etiam accidentia dicuntur cadere, cum non habeat pondus. O. c., c. 21.

[3] O. c., capp. 17 u. 35. — Die Dialektik des Johannes Damascenus bildet unter dem Titel Κεφαλαῖα φιλοσοφικά bekanntlich den ersten Theil seines Πήγη γνώσεως benannten Hauptwerkes. Die von Occam angezogenen Stellen aus der Dialektik sind bei der Beschaffenheit des aus zwei verschiedenen Textrecensionen zusammengestellten gedruckten Textes der Dialektik nicht exact nachzuweisen. So viel ist aber erkennbar, daß Occam namentlich Capp. 48 u. 49 des gedruckten Textes berücksichtiget. Ex professo behandelt wird die Kategorienlehre vorgeführt in Occam's Summa totius logicæ Pars I, capp. 41—62.

nur als verschiedene Arten der Aussagbarkeit nehme, welchen ein und dasselbe Ding unterzogen werden könne; sie seien Signa rerum, wenn schon nicht gleich den Worten der Sprache willkürlich festgestellte Signa, und seien Incomplexa, aus welchen wahre und falsche Complexionen gebildet werden können. Ob die Complexionen wahr oder falsch seien, entscheidet die Logik, mit deren Hilfe demnach auch ermittelt wird, in welchem Sinne Substanz, Quantität und Qualität Dasselbe oder Verschiedenes bedeuten.[1] Der Damascener definire den Ort als Superficies aëris, und identificire sonach Locus und Superficies, während er doch andererseits wieder beide als zwei unterschiedene Species quantitatis fasse. Er unterscheidet auch die Quantitas continua und Quantitas discreta als zwei verschiedene Species der Quantität, und lehrt doch auch zugleich wieder, es gebe kein Ding, welches der Quantitas continua entsprechend nicht zugleich auch der Quantitas discreta entspräche, da jedes Continuum mit einem anderen Continuum zusammen eine Zahl constituire. Es liegt also durchaus nichts Inconvenientes darin, daß zwar einerseits die Quantität als Prädicament von Substanz und Qualität unterschieden sei, und doch andererseits nicht jede Quantität eine von Substanz oder Qualität unterschiedene Res sei. Ganz im Sinne der älteren kirchlichen Lehrauctoritäten äußert sich auch Aristoteles, bei welchem man sich vergeblich um eine Stütze für die entgegengesetzte Ansicht umsehen würde.[2]

Obschon Occam dem eucharistischen Leibe Christi im Gegensatze zu Duns Scotus eine quantitative Extension schlechthin abspricht,

[1] Distinguuntur hæc nomina: substantia, qualitas et quantitas, quamvis res significatæ non sint distinctæ. Nec propter hoc sunt nomina synonyma. Nam hoc nomen quantitas aliquid connotat vel dat intelligere, scil. partem rei situaliter distare a parte, quod nec per hoc nomen substantia, nec per nomen qualitas connotatur vel datur intelligi, propter quod poterit illa esse vera: „Tam substantia quam qualitas est," non obstante, quod hæc sit falsa: „Quantitas est." O. c., c. 35.

[2] Unde nec unquam legi, quod aliquis sanctus vel princeps philosophorum Aristoteles distinctionem fecerit inter quantum et quantitatem; imo habet indifferenter pro eodem quantum et quantitatem. Et hoc dico, quod apud Aristotelem idem esset dicere: „Quantum est substantia vel qualitas," et: „Quantitas est substantia vel qualitas." Et quod communiter dicitur, quod Aristoteles in libro Posteriorum dicat, quod illa negativa est immediata: „Nulla substantia est quantitas," falsum est, quia nec ibi facit aliquam penitus mentionem de substantia vel quantitate vel de prædicamentis. O. c., c. 17.

attribuirt er ihm dennoch Actionen und Leidenheiten, welche demselben von Scotus abgesprochen werden. Es läßt sich nicht erweisen, daß der eucharistische Leib Christi kein Gegenstand des Sehens für das leibliche Auge werden,[1] oder nicht von einem ihm in geeigneter Weise nahegebrachten sinnlichen Objecte Eindrücke empfangen könne. Der eucharistische Leib Christi kann durch geschöpfliche Einwirkung im Raume bewegt werden; daß eine solche Bewegung statthabe, ist der selbsteigene Wille des eucharistischen Christus, welcher dem die Bewegung veranlassenden und disponirenden göttlichen Willen conform ist.[2] Die Seele Christi kann aber auf den eucharistischen Leib Christi jene Bewegungsthätigkeiten nicht ausüben, welche durch die organische Configuration des Menschenleibes bedingt sind; denn der eucharistische Leib ist als unausgedehnte Punctualität kein organisch gegliedertes Quantum. Die Wirksamkeiten der nach der Consecration verbleibenden sinnlichen Accidenzen betreffend, behauptet Occam im Unterschiede von Duns Scotus,[3] daß die Accidenzen unter göttlicher Concurrenz die Partialursachen einer substanziellen Generation und Corruption sein können. Bezüglich der Leidenheiten der sinnlichen Accidenzen behauptet Occam mit Scotus,[4] daß die durch Verdichtung und Verdünnung hervorgebrachte Quantitätsänderung als Hervorbringung einer neuen Quantität zu erachten sei, welche unmittelbar Gott zum Urheber habe. Die qualitativen Veränderungen in den Accidenzen lassen eine verschiedene Auffassung zu, je nachdem die Quantität als etwas von Substanz und Qualität real Unterschiedenes genommen wird oder nicht. Im ersteren Falle ist eine qualitative Steigerung und Nachlassung, so wie auch die Induction einer neuen Qualität unter Zerstörung einer anderen auf natürlichem Wege denkbar;[5] im letzteren Falle kann nur durch göttliche

[1] Experientia, quam nunc habemus de corpore Christi de facto, non concludit, quia Deus suspendit actionem istarum qualitatum non coagendo cum illis ut agant; sed si coageret, videretur, nec est auctoritas in scriptura aliqua, nec ratio est ad hoc, sed magis ad oppositum. Sentt. IV, qu. 5.

[2] Si quæras, quodsi anima Christi suspendat actum voluntatis suæ, moveturne corpus Christi ad motum hostiæ? Dico quod sic, et hoc posito tunc solum moveretur a Deo; et sic forte potest intelligi Johannes in hac parte. Ibid.

[3] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 493.

[4] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 494.

[5] Dieß unter der von Occam gebilligten Voraussetzung, daß der Creatur ein Vermögen des Annihilirens zukomme: Concedo, quod creatura potest anni-

Wirksamkeit eine Qualität gesteigert oder eine neue Qualität erzeugt werden.

Wir wollen schließlich die Ansichten und Äußerungen der nachscotistischen Theologen über das Ehesacrament in's Auge fassen. Durand[1] hielt es für eine dogmatisch offene Frage, ob die Ehe gleich den übrigen Sacramenten des Neuen Bundes ein ex opere operato wirksames Sacrament sei. Mehrere Ausleger und Glossatoren des kanonischen Rechtes, darunter auch solche, welche dem Cardinalscollegium angehörten (Gaufridus, Ostiensis), verneinten dieß; einer ihrer Hauptgründe war, daß für die Spendung des Ehesacramentes Geldtaxen erlegt werden, die den Reat der Simonie causiren würden, wenn das Ehesacrament ein ex opere operatum wirksames Sacrament wäre. Auch Petrus Lombardus scheine dem Ehesacramente eine Spendung der heiligmachenden Gnade abzusprechen, und ihm nur die Bedeutung eines Heilmittels zuzuerkennen. Übrigens gesteht Durand zu, daß die Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts gemeinhin das Gegentheil lehren.[2] Er hält jedoch dafür, daß es ihnen nicht gelungen sei, die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen neutestamentlichen Sacramente zu erweisen. Das Ehesacrament hat zwar mit allen übrigen Sacramenten gemein, ein Signum rei sacræ zu sein; aber die Res sacra wird im Ehesacramente bloß significirt, ohne daß sie im Sacramente selbst enthalten wäre. Denn die durch das Ehesacrament significirte Verbindung Christi mit der Kirche ist etwas dem Ehesacramente Äußerliches. Bei allen übrigen Sacramenten deutet das sichtbare Zeichen etwas Übernatürliches an; die mit der solennen Eheschließung verbundenen sichtbaren Acte hingegen drücken etwas der natürlichen Menschenvernunft Verständliches aus, nämlich den einstimmigen Willen der Nupturienten einander als Gatten anzugehören. Ferner genügen zur Vollziehung des Ehesacramentes die Worte, mittelst welcher die Nupturienten ihren einstimmigen Willen declariren, während bei allen anderen Sacramenten etwas Anderes hinzutritt, was den Empfängern des Sacramentes applicirt wird. Statt der Erhebung

---

hilare, licet non creare ... Non tenendo, quod creatura potest annihilare, tunc potest illa qualitas corrumpi et remitti per agens naturale, et alia induci solum per creationem. Sentt. IV, qu. 7.

[1] 4 dist. 26, qu. 3.

[2] Petrus Johannes de Oliva, welcher bei der Ansicht Abälard's und des Lombarden beharrte, mußte Widerruf leisten. Vgl. Argentrée Coll. judic. I, p. 230.

in den Stand der Heiligung oder statt der Mehrung dieses Standes wird den Ehepaciscenten durch das Sacrament die Ermächtigung zum Verzichte auf den Stand der Virginität zu Theil, also das Herabsteigen von einem sittlich höheren Stande zu einem Stande von minderer Dignität indulgirt. Während der Empfang aller anderen Sacramente, welche nach der Taufe empfangen werden, den Empfang der Taufe voraussetzt, kann schon vor Empfang der Taufe eine wirkliche Ehe eingegangen werden.

Die Antwort auf diese und noch andere Beanstandungen der Univocität des sacramentalen Charakters der Ehe und der übrigen Sacramente findet sich bei Aureolus,[1] welcher den Grund jener Beanstandungen darin findet, daß man unterläßt zu unterscheiden zwischen einer doppelten Habitudo, welche mit den Sacramenten des Neuen Bundes verknüpft ist: Habitudo signi und Habitudo causæ. Zu der durch die Ehe nachgebildeten Vereinigung zwischen Christus und der Kirche verhält sich das Ehesacrament allerdings nur als Signum; zu der in diesem Sacramente sich verwirklichenden Einigung der Seele mit Christus aber verhält sich dasselbe nicht bloß als Signum, sondern auch als Causa. Ein ähnlicher Unterschied tritt auch im Altarssacramente zu Tage; die Species desselben sind nicht Ursache alles dessen, was sie significiren, d. i. des Leibes Christi und der Einigung der Gläubigen, sie sind aber die Ursache der Gnade, welche die Res secunda dieses Sacramentes ist. Die Univocität der Sacramentalität der Ehe mit jener der übrigen Sacramente läßt sich nicht bestreiten, wenn es wahr ist, daß das Ehesacrament eben so wie die übrigen Sacramente die unsichtbare Gnade, welche es in sinnefälliger Weise significirt, in der That auch causire. Gegen Durand's Bemerkung, daß das sichtbare Zeichen des Ehesacramentes ein naturrechtliches Object sei, während es in den übrigen Sacramenten auf positiver Anordnung beruhe, erwidert Aureolus, daß auch das Taufwasser der natürlichen Wirklichkeit angehöre, die mit demselben verbundene Signification der übernatürlichen Gnade aber auf göttlicher Institution beruhe; eben so verhalte es sich mit der Materia sensibilis des Ehesacramentes. Die Thatsächlichkeit der mit dem Ehesacramente verbundenen Gnade ex opere operato verbiete, mit Durand u. A. den Eintritt in den Stand der Ehe einfach als sittliche Degradation an-

[1] 4 dist. 26, qu. 1.

zuſehen; es wird den Empfängern des Sacramentes ex opere operato eine Gnade zu Theil, welche die Eheloſen opere operantis erlangen müſſen, um wirkliche Continentes zu ſein; und nur als wahrhafte Continentes ſtehen die im Stande der Eheloſigkeit Verharrenden wirklich über keuſchen Ehegatten. Durand hatte auch das päpſtliche Beſtimmungsrecht in Eheſachen als ein Kennzeichen des Unterſchiedes des Eheſacramentes von den übrigen, in allem Weſentlichen ausſchließlich durch poſitive göttliche Anordnung normirten Sacramenten urgirt. Aureolus erklärt dieſen Unterſchied aus der ſpecifiſchen Natur der Ehe als eines Rechtsverhältniſſes, welches als ſolches jurisdictionellen Normen unterſtellt ſei. Das jurisdictionelle Moment komme indeß auch bei anderen Sacramenten, namentlich beim Bußſacramente zur Geltung, unterliege jedoch, wie in dieſem, ſo auch im Eheſacramente beſtimmten Einſchränkungen, die mit der Unterordnung des kirchlich jurisdictionellen Elementes unter das auf unmittelbar göttlicher Anordnung ruhende Weſen des Sacramentes von ſelbſt gegeben ſind.[1]

Die vom ſacramentalen Charakter unabhängig beſtehende naturrechtliche Seite der Ehe veranlaßt Aureolus[2] zur Erörterung der Frage, ob die mit der ſacramentalen kirchlichen Ehe unzertrennlich verknüpften Beſtimmtheiten der Monogamie und Unauflöslichkeit auch unabhängig von der Sacramentalität der chriſtlichen Ehe nothwendige Geltung haben. Er bejaht dieſe Frage rückſichtlich der Unauflöslichkeit, die ihm aus Rückſicht auf die ſittlichen Zwecke der ehelichen Verbindung ſchon naturrechtlich geboten erſcheint, während er die naturrechtliche Nothwendigkeit des monogamen Charakters der Ehe in Abrede ſtellt. Baconthorp[3] geht rückſichtlich des letzteren Punktes etwas ſchärfer vor; er gibt zu, daß, ſoweit es ſich um den bloßen Naturzweck der

[1] Non plus papa dispensat in materia hujus sacramenti, quam aliarum. Ante enim conjunctionem concedo, quod papa possit illegitimare personam, ut non esset amplius apta ad contrahendum, sed post contractum non posset. Et recte sic est de sacramento poenitentiæ; non posset illegitimare aliquem, ne posset absolvere quemquam, ut faciendo quod nullus possit absolvi a Martino. Similiter non potest illegitimare quemquam ad matrimonium sine culpa, potest tamen illegitimare secundum quid; potest enim illegitimare respectu istius personæ vel illius, non potest tamen illegitimare simpliciter, quin possit contrahere quandoque cum alia. Ibid.

[2] 4 dist. 27, qu. 1.

[3] 4 dist. 27, art. 2.

Ehe handle, der auf Fortpflanzung und Vervielfältigung des menschlichen Geschlechtes gerichtet sei, die monogame Form nicht als naturrechtliche Nothwendigkeit erwiesen werden könne, wol aber, sofern die eheliche Verbindung als ein specifisch menschliches Verhältniß ethischen Charakters in's Auge gefaßt werde. Er beruft sich hiebei auch auf Aristoteles,[1] der sich eben so gegen die Weibergemeinschaft, wie gegen die Gütergemeinschaft erkläre. Nach Durand's Dafürhalten[2] läßt sich die naturrechtliche Nothwendigkeit der Monogamie nicht strenge erweisen; auch käme man bei Behauptung derselben in Conflict mit der Thatsache, daß die Patriarchen des Hebräervolkes in polygamen Ehen lebten, und solche Ehen den Hebräern durch das mosaische Gesetz nicht verwehrt waren. Wollte man die Polygamie der alttestamentlichen Patriarchen und des alttestamentlichen Judenvolkes als eine durch göttliche Dispensation legitimirte Einrichtung erklären, so würde man sich einer Unbilligkeit gegen die Heidenvölker schuldig machen, die man, weil ihnen eine derartige Dispensation nicht ertheilt worden ist, der sündhaften Übertretung naturrechtlicher Normen zeihen müßte. Man wird also wol thun, die naturrechtliche Seite der Frage auf sich beruhen zu lassen, und sich mit der Auskunft zu begnügen, daß durch das Gesetz Christi, der die Ehe auf ihre ursprüngliche göttlich eingesetzte Form zurückführte, innerhalb der christlichen Gemeinschaft die Polygamie schlechthin verpönt sei, so daß auch der höchste kirchliche Gesetzgeber, der Papst, sie nicht einmal ausnahmsweise gestatten könnte, während er allerdings aus zureichenden Gründen ausnahmsweise vom Gelübde der Ehelosigkeit dispensiren kann, weil eine derartige Dispensation gegen kein positives göttliches Gesetz verstößt.

---

[1] Aristot. Polit. II, c. 2.

[2] 4 dist. 33, qu. 1.

Zwölftes Capitel.

Recht und Gesetz der christlichen Gemeinschaft in der Auffassung der nachscotistischen Scholastik.

Über die Stellung der Vertreter der nachscotistischen Scholastik zur kirchlichen Ordnung und Auctorität sind bereits im ersten einleitenden Abschnitte dieses Buches einige charakteristische Andeutungen gegeben worden. Sie halten sich mit Ausnahme Occam's, der als Vorkämpfer der Franciscaner-Zelanten bis zur offenen Auflehnung gegen das Papstthum sich fortdrängen ließ, strenge innerhalb der durch das kirchliche Recht normirten Ordnung, und erkennen im Papstthum die lebendige Verkörperung der kirchlichen Machtfülle und die persönliche Repräsentation der von Christus der Kirche übertragenen Vollmachten und Gewalten; das päpstliche Recht ist ihnen Regel der kirchlichen Lebensordnung, der Papst der gottberufene Hüter und Executor dieses Rechtes. Durand behielt sich wol über persönliche Anschauungen und Maßnahmen des Papstes das Recht einer selbsteigenen Meinung vor, und betont überdieß, wie wir im vorausgehenden Abschnitte sahen, den Unterschied zwischen dem unmittelbar göttlichen Rechte, auf welches die Kirche und ihre Ordnung gegründet ist, und zwischen den Normen der auf dieser Grundlage entwickelten kirchlichen Legislation; er steht aber, wo es sich um Wahrung der Rechte der Kirche gegenüber den Ansprüchen der staatlichen Gewalt handelt, auf Seite des Papstes und der Kirche, wie wir weiter unten des Näheren sehen werden. Aureolus läßt sich auf Fragen des kirchlichen Rechtes gemeinhin nur so weit ein, als es die Erörterung bestimmter Materien der kirchlichen Glaubenslehre nothwendig mit sich bringt. Desto ausführlicher ergeht sich Baconthorp in Auseinandersetzung kirchlicher Rechtsfragen, deren Erörterung ihm als ein integrirender Theil der Functionen einer wissenschaftlichen Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre gilt. Er schickt speciell dem Liber quartus seines Sentenzenwerkes, dessen Inhalt am meisten die Herbeiziehung kanonistischer

Fragen nahelegt, eine Erörterung über die Machtstellung des Papstes in geistlichen und zeitlichen Dingen voraus, um dieselbe als jene des gottbestellten höchsten Gewalthabers auf Erden zu erweisen.[1] Der Papst ist Stellvertreter Christi auf Erden und Haupt aller Kirchen. Die dem Papste in der Leitung der allgemeinen Kirche zur Seite stehenden Cardinäle stehen als Organe der päpstlichen Kirchenleitung über allen Bischöfen, Erzbischöfen und Patriarchen, indem diese sämmtlich der Jurisdiction des Papstes unterstehen. Der Papst ist indeß in seinen universalkirchlichen Anordnungen keineswegs an die Zustimmung der Cardinäle gebunden; man versteht die Damnationssentenz Johann's XXII über die häretischen Irrthümer des Marsilius von Padua und Johannes de Janduno nicht richtig, wenn man in derselben nur so viel ausgesprochen findet, daß der Papst als Haupt der Bischöfe in der Ausübung seiner universalkirchlichen Befugnisse nicht durch die Bischöfe eingeschränkt sein könne. Aus Matth. 16, 19 geht klar und unzweideutig hervor, daß der Papst Alles, was er in Übereinstimmung mit den Cardinälen beschließt und anordnet, auch für sich allein beschließen und anordnen kann. Die entgegengesetzte Annahme streitet gegen das natürliche Recht, welches die Unterlage alles göttlichen und menschlichen Rechtes ist; nach dem Gesetze der natürlichen Vernunft soll nicht Vielherrschaft, sondern Einherrschaft bestehen.[2] Wie könnte der Papst Stellvertreter Gottes auf Erden sein, wenn er nicht im wahren und vollen Sinne des Wortes Monarch wäre? Die Oberherrschaft des Papstes in allen zeitlichen Dingen ergibt sich aus den Worten Christi an Petrus: Quodcunque ligaveris super terram etc.; quodcunque solveris super terram etc. Das Recht ihrer Übung tritt so oft in Kraft, als ein Anlaß dazu vorhanden ist (ubi causa subest). Der Papst ist die oberste Instanz in zweifelhaften Rechtssachen privater Natur; er ist die oberste völkerrechtliche Instanz, und ist befugt zu verlangen, daß ihm die weltlichen Fürsten in allen erlaubten Dingen und mit Bezug auf Gegenstände aller Arten des Rechtes, des natürlichen, göttlichen, kanonischen und bürgerlichen Rechtes, Gehorsam leisten. Er hat das Recht, sie über sündhafte Handlungen zur Verantwortung zu ziehen; er hat das Recht, untaugliche Herrscher ihres Amtes zu entsetzen, wie Papst Zacharias den letzten Merovinger entsetzte; er hat das

[1] 4 dist., Prolog., qu. 10.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. XI, p. 1076. a, lin. 3: Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Recht, über widerspänstige Herrscher die Excommunication zu verhängen, wie Johann XXII Ludwig den Baier mit dem Banne belegte. Selbstverständlich steht Baconthorp auch auf Seite des Papstes Johann XXII bezüglich der von diesem erlassenen Constitution über den Eigenbesitz Christi und der Apostel, welche die Franciscaner-Zelanten zur förmlichen Auflehnung gegen den Papst gestachelt hatte. Die Zelanten behaupteten, der Papst könne nicht dasjenige zurücknehmen, was seine Vorgänger vermöge der Clavis scientiæ festgestellt hätten. Baconthorp[1] hält ihnen die Erwiderung Johann's XXII entgegen, welcher ihnen bemerklich gemacht hatte, daß sie für jeden Fall im Irrthum wären, sei es, daß, wie Einige annehmen, die Scientia gar keine Clavis sei,[2] sei es, daß es zwei Claves des priesterlichen Ordo gebe, indem keiner dieser beiden Claves in der betreffenden Angelegenheit in Frage komme[3]; hätten sie aber die dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern verliehenen Claves gemeint, so wäre ihre Unterscheidung zwischen der Clavis scientiæ und Clavis potestatis abermals übel angebracht,[4] da es sich in der betreffenden Angelegenheit einfach um einen Act päpstlicher Machtvollkommenheit handelte,[5] der die Aufrechthaltung der kirchlichen Wohlordnung be-

---

[1] Quodlibet. III, qu. 17. — Vgl. auch 4 dist. 17, qu. 1.

[2] Quia tunc sequitur: Sola potestas est clavis; igitur nulla est distinctio istorum, qui distinquunt duplicem clavem. Quodlibet. III, qu. 17, art. 1.

[3] Quia hoc ponentes dicunt clavem scientiæ esse auctoritatem discernendi inter lepram et lepram, et potestatem dicunt fore clavem ligandi et solvendi; et in hoc supponunt quod per hujusmodi claves circa ea, quæ fidei sunt, in ecclesia possunt aliqua per eos statui et diffiniri. Sed ad talia non se extendunt claves in sacerdotali ordine collatæ, quia circa præmissa non possunt. Ibid.

[4] Utramque clavem oportet concurrere in statuendo; et sic aliqua statuere vel diffinire non pertinet ad clavem scientiæ et alia ad clavem potestatis; et sic distinctio nulla. Per clavem enim scientiæ seu per auctoritatem discernendi seu cognoscendi inter lepram et lepram nihil tribuitur, si eam dixerimus clavem, nisi auctoritas cognoscendi; sed ei, cui tribuitur auctoritas de re aliqua cognoscendi, potestas de illa diffiniendi non intelligitur esse data; igitur ad statuendum et diffiniendum utraque concurrit, vel sola potestas sufficit. Ibid.

[5] Quod sola potestas sit clavis, confirmat Dominus Joannes per exemplum: Sicut lumen materiale clavigerum in usu clavis dirigit materialis, sic scientia clavigerum spiritualis clavis in ejus usu dirigit; et sic quantum ad hoc attinet, scientia vicem lucis gerit. Confirmat per promissionem clavium,

zweckte. Hiebei setzt Papst Johann als selbstverständlich voraus, und Baconthorp mit ihm, daß ein derartiges Decret niemals etwas Glaubenswidriges enthalten könne. Baconthorp prüft seinerseits eingehend die Behauptung: „Kein Papst dürfe das von einem seiner Vorgänger mittelst der Clavis scientiæ in Glaubenssachen festgestellte zurücknehmen." Er meint, daß eine dem Evangelium und der apostolischen Lehre gemäße Glaubensdefinition allerdings irrevocabel sei; wenn aber umgekehrt das Unmögliche geschähe, daß ein Papst oder ein allgemeines Concil etwas Glaubenswidriges definirte, so könnte und müßte ein nachfolgender Papst eine derartige Definition außer Kraft setzen. Jeder Papst hat ferner das unbestreitbare Recht, nach Umständen sogar die Pflicht, dunkel gebliebene oder streitig gewordene Materien genauer zu bestimmen; die Auslegung des Evangeliums steht ihm doch sicher zu. Daß Johann XXII eine Glaubensentscheidung des Papstes Nikolaus III umgestoßen, ist einfach eine Unwahrheit, da Letzterer die dogmatische Seite jener Sache, in welcher er eine praktische Anordnung traf, der nachfolgenden Entscheidung der Kirche anheimstellte.

Die Überzeugung, daß der Papst in autoritativen Lehrentscheidungen keine häretischen Irrthümer lehren könne, war im kirchlichen Bewußtsein der damaligen Zeit so lebendig, daß man das Gegentheil bloß als logische Möglichkeit zur Sprache brachte behufs der Erörterung, ob der Papst Constitutionen und Erlässe irgend eines seiner Vorgänger revociren könne. Die Solidarität zwischen dem Papstthum und allen übrigen Gliedern der kirchlichen Hierarchie trat auch thatsächlich in den durch die Franciscaner-Zelanten veranlaßten Wirren so entschieden hervor, daß Occam in seiner Bestreitung der Unantastbarkeit der päpstlichen Lehrauctorität unwillkürlich dahin gedrängt wurde, auch die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien in Frage zu stellen.[1] Die im kirchlichen Bewußtsein der damaligen Zeit vorhandene Überzeugung von der solidarischen Einheit der im Papste culminirenden hierarchischen Ordnung der Kirche ließ es zu einer distincten Auseinanderhaltung der Lehrauctorität des Papstes und des allgemeinen Concils gar nicht kommen; die in's kirchliche Corpus Juris aufgenommenen Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen wurden

quia post promissionem Salvator subjunxit, quodcunque ligaveris in terra erit ligatum, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Sed hic de scientia nulla facta est mentio. Ibid.

[1] Vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 530.

als päpstliche Decrete citirt, weil sie Nomine et auctoritate Pontificis zu Stande gekommen angesehen wurden. Daraus erklärt sich, daß in jenem Zeitalter das Bedürfniß nach einer solennen Declaration und Definition der Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehrauctorität gar nicht vorhanden war; galt doch der Papst als lebendige Verkörperung des Auctoritätsprincipes, so daß mit seiner Person alle Auctorität in der christlichen Gemeinschaft stand und fiel.[1] Überdieß sah jenes Zeitalter die gesammte kirchliche Ordnung, wie sie bis dahin sich ausgestaltet hatte, nicht bloß in ihren wesentlichen Grundzügen, sondern in allen ihren Einzelheiten so ziemlich als etwas vom Anfang her Gegebenes an,[2] so daß die Entscheidungen des Papstes nur auf Grund von etwas in vollständiger Fertigkeit Gegebenem zu beruhen scheinen mußten; darum konnte Johann XXII die zur Erlassung solcher Entscheidungen angeblich nothwendige Clavis scientiæ für eine unnöthige Fiction der Zelanten halten, und auf Grund des thatsächlich in fertiger Vollständigkeit Gegebenen die Clavis potestatis für ausreichend erklären. Anders stellte sich die Sache, nachdem eine ausgebildetere Kenntniß des geschichtlichen Entwickelungsganges der Kirche, des Entwickelungsprocesses ihrer Institutionen und Lehren Platz gegriffen und die Nothwendigkeit herbeigeführt hatte, den constitutiven Antheil der obersten Kirchenleitung an dieser Entwickelung genauer zu bestimmen und distincter festzustellen, um ihn gegen die aus der geschichtlichen Kunde vom Entwickelungsprocesse der Kirche geschöpften Anstreitungen und Vereinungen sicher zu stellen und als etwas mit dem gottgestifteten Wesen der Kirche grundhaft Gegebenes zu erhärten. Der gottgefügte Moment hiezu war da, als das Papstthum der materiellen Unterlage seiner geistlichen Machtbethätigung verlustig gehen sollte;

[1] Vgl. Baconthorp 4 dist. Prolog., qu. 11, art. 4: Locus, quem elegit Dominus, est sedes Petri et apostolica, ubi est summum sacerdotium. Ergo in omni causa tam civili quam ecclesiastica est ad Papam recurrendum, si quid dubium fuerit. Sed non esset ad Papam recurrendum in omnibus dubiis et in omni causa tanquam ad superiorem et ultimum judicem in terris, nisi eum superiorem in omni causa haberet.

[2] Vgl. Baconthorp 4 dist., Prolog., qu. 10, art. 4: Quia tales collaterales (scil. cardinales) oportet papam lateri suo semper habere assistentes pro causis ecclesiæ emergentibus, ideo constituerunt Apostoli post Judam et Silam quosdam primates et patriarchas ad audiendas causas et appellationes, ne quis sub episcopis periclitaretur, et postmodum ordinaverunt metropolitanos seu archiepiscopos per provincias, ut causæ citius definirentur etc.

es sollte nunmehr in seiner, durch keine verhüllenden Zuthaten versetzten reinsten Eigenheit als das geistige Machtcentrum der katholischen Einheit an's Licht treten, einzig nur durch die unmittelbare Schützermacht Gottes gehalten, und in der gläubigen Treue der über das gesammte Erdenrund verbreiteten Gläubigen als seinem natürlichen Boden fußend. Es liegt in der natürlichen Logik der Dinge, daß erst in diesem Momente die geistige Allgewalt des Machtcentrums der Kirche vollkommen zu Tage trat; es vollzog sich hiemit der Endabschluß eines vielhundertjährigen Entwickelungsprocesses, der darauf abzielte, in der Macht der siegreich durchgedrungenen kirchlichen Primatialidee eine neue höhere Entwickelungsform der kirchlichen Theologie einzuleiten, welcher durch die in den jüngsten vaticanischen Decreten verlebendigte und vertiefte Fassung des kirchlichen Traditionsprincipes die entsprechende Unterlage geboten ist. Schon in der nachtridentinischen Theologie brachte sich die Unterscheidung zwischen der todten und lebendigen Glaubensregel der katholischen Wahrheit zur Geltung;[1] es trat aber in Folge dieser Unterscheidung auch ein Gegensatz der Richtungen hervor, deren eine vorwiegend die sogenannte todte Glaubensregel, d. i. die in den überkommenen Documenten des Glaubens der Väterzeiten niedergelegten Traditionen betonte, während die andere auf die in den persönlichen Vertretern der kirchlichen Leitgewalt repräsentirte lebendige Glaubensregel hinzuweisen liebte. Zweifelsohne integriren und involviren sich beide Richtungen gegenseitig; bei dem Umstande aber, daß die auf das Gewicht der altkirchlichen Überlieferung sich stützende Lehrrichtung bereits in den Zeiten des sogenannten Gallicanismus in ein mehr oder minder gespanntes Verhältniß zur kirchlichen Primatialgewalt trat, und die relative Opposition gegen dieselbe mit allen Mitteln historischer Gelehrsamkeit aufrecht zu halten suchte, konnte es nicht fehlen, daß im Namen und Interesse der kirchlichen Einheitsidee die entgegengesetzte Richtung zum siegreichen Durchbruche gelangte, womit die von gallicanischen, jansenistischen, febronianischen Bestrebungen durchsetzte Entwickelungsphase des neueren nachtridentinischen Katholicismus ein für allemal abgeschlossen war. Der geistige Gewinn dieses Abschlusses ist die Einsicht, daß an die Stelle des starren Traditionalismus, der die minder entwickelten Verhältnisse einer entlegenen Vergangenheit zum absoluten Richtmaß der später

[1] Vgl. meine Schrift: Fr. Suarez u. s. w., Bd. I, S. 159 f.

entwickelten Formen machen wollte, eine geistig verlebendigte Fassung des Traditionsprincipes zu treten habe, in welcher die Idee der lebendigen Entwickelung zur vollen Anerkennung gelangt, und unter Verzicht auf einen in nicht wenigen Fällen kaum lückenlos und absolut herzustellenden geschichtlich empirischen Nachweis des Semper et ubique creditum die im lebendigem geschichtlichen Progresse nach den mannigfaltigsten Richtungen und Beziehungen stets bestimmter und distincter sich gestaltende katholische Idee zum Hauptgegenstande der Betrachtung gemacht wird. Unter der katholischen Idee verstehen wir den göttlichen Wahrheitsgeist als immanentes Princip der kirchlichen Lebensentwickelung, der, wenn auch nicht der einzige, doch sicher der die kirchliche Lebensentwickelung absolut beherrschende principale Factor ist, dem alle anderen Factoren derselben als instrumentale Agentien dienstbar sind. Alle Härten und Incongruenzen, die dem Auge des bloß empirischen Betrachters in der von Gottes Macht durchherrschten Entwickelung der katholischen Idee entgegentreten, gehen auf Rechnung jener instrumentalen Agentien; sie gehen auf Rechnung der Unvollkommenheit alles Menschlichen in der Zeit, während die in den zeitlich menschlichen Verhältnissen sich auswirkende Wahrheit über alle Trübungen hoch erhaben immerdar im reinen ungetrübten Glanze leuchtet. Dieser hat seinen Widerschein im erleuchteten Glaubensleben der Frommen aller Zeiten, und das in diesen Glanz getauchte Innenleben des frommen Menschengemüthes ist jene höhere überirdische Wirklichkeit, in deren Präsenz das zeitliche Erdendasein in die himmlische Vollendungswelt hineingerückt erscheint. Die in der frommen Glaubensinnerlichkeit beruhende überirdische Wirklichkeit ist jenes mit der Macht des christlichen Geistes als solchen gegebene übergeschichtliche stetige Sein, welches das ungeschichtliche Mittelalter in den erst allmälig herausgebildeten Formen des mittelalterlichen Kirchenwesens schon vom Anfang her als unwandelbar Gegebenes in's menschliche Zeitleben gesetzt erachtete.

Wir haben an einem anderen Orte[1] die durch Johann's XXII Äußerungen über die beatio visio der Heiligen hervorgerufenen Anschuldigungen gegen seine Person und die Urtheile der kirchlich gesinnten Theologen jenes Zeitalters über die den bezüglichen Punkt betreffende persönliche Meinung des Papstes besprochen. Wir ergänzen unsere daselbst gegebene Relation durch Anführung dessen, was Baconthorp[2] in dieser

[1] Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 524 ff.

[2] 4 dist. 48, artt. 1 et 2.

Angelegenheit zu bemerken sich veranlaßt fand. Er will nämlich aufklären, woher Papst Johann seine anstößig befundene Ansicht schöpfte, und bezeichnet als Quelle derselben die drei Reden Bernhard's von Clairvaux de omnibus Sanctis. Bernhard nimmt in diesen Reden auf Offenb. 6, 9 Bezug, woselbst von den schuldlosen Seelen der wegen ihres Haltens an Christus Hingewürgten die Rede ist, welche im Vorhofe des himmlischen Allerheiligsten unter dem Opferaltare sich befinden. Er bezeichnet ihren Zustand als einen Mittelzustand zwischen ihrem Sein auf Erden und zwischen dem Sein in himmlischer Glorie nach der Auferstehung, zugleich aber als einen Stand der Ruhe und des hoffnungsvollen Harrens auf die himmlische Glorie. Sie genießen in diesem Mittelstande allerdings schon gewisse Seligkeiten, aber noch nicht die volle himmlische Seligkeit, da sie noch nicht zu der von ihnen ersehnten Anschauung Gottes gelangt sind; der Altar, unter welchem sie sich befinden, bedeutet die Menschheit Christi, in welcher sie vorläufig selig ruhen, ehe sie unmittelbar in Gott selbst ruhen. Man könne es dem Papste Johann nicht verargen, daß er durch die Auctorität eines so gefeierten Lehrers, wie Bernhard von Clairvaux ist, sich zu jenen so laut bemängelten Äußerungen bestimmen ließ, deren Tadel eigentlich den heiligen Bernhard treffen würde, wenn dieser selbst nicht ausdrücklich im Beginne der letzten der genannten drei Reden erklärt hätte, daß er mit seiner Ansicht nicht einer richtigeren, auf göttliche Offenbarung gegründeten Darlegung der Sache vorgreifen wolle. In der That habe die Kirche später auf dem Lyoner Concil (1274) anders entschieden, und die Griechen schwuren daselbst feierlich die Meinung ab, daß die Seelen der Verstorbenen erst nach der allgemeinen Auferstehung in das Himmelreich eingehen oder in den Infernus hinabgestoßen werden könnten. Auch ist es nach Baconthorp's Dafürhalten nicht schwer, die exegetische Unzulässigkeit der Auffassungsweise Bernhard's darzuthun; es werde in der Apokalypse von den Seelen der wegen Christus Getödteten gesagt, daß sie vor dem Throne Gottes seien und in seinem Heiligthume dienen (Offenb. 7, 15); die Menschheit Christi, in welcher sie nach dem heiligen Bernhard geborgen sind, könne gleichfalls nicht außerhalb des Himmels seiend gedacht werden.

Neben den innerkirchlichen Verhältnissen finden wir bei Baconthorp und Durand auch die Beziehungen der geistlichen zur weltlichen Gewalt erörtert. Für Durand ergab sich ein specieller Anlaß hiezu zufolge seiner Betheiligung an den Verhandlungen, welche gegen Ende des Jahres

1329 (vom 15. December 1329 bis 7. Jänner 1330) in Gegenwart des Königs Philipp VI zwischen seinen Beamten und den französischen Bischöfen statthatten. Pierre de Cugnieres, welcher als Anwalt der Rechte und Befugnisse der weltlichen Gewalt sprach, führte Beschwerde über usuelle unbefugte Eingriffe und Übergriffe der geistlichen Machthaber in das Machtgebiet der säculären Gewalt, und erklärte es für principiell unthunlich, daß geistliche und weltliche Machtbefugnisse in einer und derselben Person vereiniget sein sollten. Als Übergriffe der geistlichen Gewalthaber in die weltliche civilrechtliche Sphäre machte er namhaft die Annahme weltlicher Klagesachen bei geistlichen Gerichten und Citationen der in solchen Angelegenheiten verklagten Laienpersonen vor das geistliche Forum, Annahme von Apellationen der in rein weltlichen Dingen von weltlichen Gerichten verurtheilten Kleriker an's geistliche Gericht, Aufsetzung von Vertragsinstrumenten rein weltlichen und civilrechtlichen Inhaltes durch geistliche Notare, das Ansichziehen von Verlassenschaftsangelegenheiten, die unter dem Titel einer geistlichen Tutel beanspruchte Jurisdiction über Hospitäler oder in Sachen der Witwen und Waisen, die Ertheilung der Tonsur an unzählige Personen, um dieselben vermöge des ihnen hiemit ertheilten geistlichen Charakters der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen, die unnöthige Vervielfältigung von gerichtlichen Aburtheilungen über Vergehen wider die kirchliche Disciplin und sittliche Ehrbarkeit, die mißbräuchliche Häufung kirchlicher Censuren, das in eine drückende Belästigung des Laienstandes entartete geistliche Sportelwesen u. s. w. Als Vertheidiger der geistlichen Gerechtsame antworteten auf die von Cugnieres in 66 Artikeln formulirten Beschwerdepunkte Pierre Roger, dazumal erwählter Erzbischof von Sens (nachmaliger Papst Clemens VI) und Pierre Bertrandi, Bischof von Autun (später Cardinal, durch welchen Kaiser Karl IV zu Rom gekrönt wurde), welche auf Verlangen des Königs ihre Erwiderungen zu Papier brachten, und unter Erklärung der vollen Bereitwilligkeit zur Beseitigung von Mißbräuchen in Ausübung des geistlichen Rechtes die im christlichen Frankenreiche von Alters hergebrachten, durch Gesetz und Gewohnheit geheiligten Normen und Gepflogenheiten der kirchlichen Jurisdiction und Verwaltung dem königlichen Schutze empfahlen. Ihnen schloß sich als Dritter Durand, dazumal Bischof von Meaux, mit einer Schrift de jurisdictione ecclesiastica an.[1] Dieselbe zerfällt in

[1] Mit anderen Schriften ähnlichen Inhaltes in einen zu Paris 1506 gedruckten Sammelband aufgenommen.

drei Abschnitte, in deren zwei ersten vom Ursprunge und Wesen der weltlichen und der geistlichen Gewalt gehandelt wird, während der dritte auf die von Cugnieres beregten Gravamina eingeht. Durand anerkennt, daß die weltliche Gewalt von Gott eingesetzt sei, obschon sie nicht selten durch Usurpation erlangt und von ihren Inhabern mißbraucht werde. Das Recht der geistlichen Gewalt leitet er aus den von Christus dem Petrus und den übrigen Aposteln verliehenen Gewalt zu binden und zu lösen ab. Die Behauptung des Pierre de Cugnieres, daß geistliche und weltliche Gewalt nicht in Einer Person vereiniget sein können, widerlegt er durch Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte und durch Hinweis auf die gemeinübliche Gepflogenheit der Kirche, welche keinem kirchlichen Prälaten es verwehrt, eine weltliche Herrschaft zu besitzen, und keinen zur bischöflichen Würde Erhobenen verpflichtet, auf seine bis dahin besessenen weltlichen Würden und Rechte zu verzichten. Die Annahme weltlicher Klagesachen bei geistlichen Gerichten erscheint Durand als berechtiget, weil die Laien als Christen der geistlichen Gerichtsbarkeit unterworfen, und die geistlichen Richter auch in weltlichen Klagesachen, soweit dieselben unter den christlich-moralischen Gesichtspunkt fallen, competent seien. Die geistlichen Gerichte üben hiemit keine anoere Wirksamkeit aus als jene, welche ihnen durch das hochherzige Vertrauen der französischen Könige zuerkannt worden sei; als solche Könige bezeichnet er Ludwig den Heiligen, Philipp den Kühnen, Philipp den Schönen und dessen Söhne. Er erklärt seine Mißbilligung der Meinung Einiger, welche in mißverstandenem kirchlichen Eifer die weltlichen Herrscher als Lehensträger der Kirche ansehen; daß aber thatsächlich eine engere Beziehung des weltlichen Herrscherthums zur Kirche bestehe, erhelle aus dem Rechte, welches der Papst in der Bestätigung der von den Churfürsten erwählten römischen Könige ausübe.[1]

[1] Die Verhandlungen vom J. 1329 nahmen einen für die französischen Bischöfe günstigen Ausgang. Pierre de Cugnieres war selbstverständlich in geistlichen Kreisen keine beliebte Persönlichkeit; sein Andenken wurde sogar dem Spotte preisgegeben. On l'appelait — erzählt der französische Historiker Scipio Dupleix († 1661) — maître Pierre de Coignet par dérision; le peuple donnant le même sobriquet à une petite statue de marmouset qu'on montre aujourd'hui en un coin sur le devant du chœur de Notre-Dame de Paris, au nez duquel on éteint les cierges qui servent à l'autel prochain. Diese Spottfigur verschwand später, wie Berthier, der Fortsetzer der französischen Kirchengeschichte Longueval's ad a. 1330, bemerkt, in Folge der Beseitigung der alten Sculpturen und Ersetzung derselben durch moderne Verzierungen.

Das Correlat der geistlichen Befugnisse in weltlichen Angelegenheiten sind die kirchlichen Immunitäten, über welche, so wie über das kirchliche Asylrecht, bei dem kanonistisch geschulten Baconthorp[1] eingehende Erörterungen sich finden.

Dreizehntes Capitel.

Die thomistische Censur der nachscotistischen Scholastik.

Die nachscotistische Scholastik stellt den geistigen Entwickelungsgang dar, welcher in der Scholastik des späteren Mittelalters in Folge des durch Duns Scotus eingeleiteten Bruches mit der speculativen Morphologie des thomistischen Lehrsystems sich vollzog. Dieser machte sich zunächst auf anthropologischem Gebiete bemerkbar in Betreff der allgemeinen Anschauung vom Menschenwesen; Duns Scotus substituirte der in der Macht des speculativen Formbegriffes vermittelten einheitlichen Auffassung des Menschenwesens eine unvermittelt dualistische, welche Aureolus und Baconthorp speculativ zu gestalten suchten, indem sie im Anschluß an Averroes den Gedanken der an sich leblosen Körperlichkeit in jenen der sinnlichen Naturlebendigkeit umsetzten. Dieß zog seine Consequenzen auf erkenntnißtheoretischem Gebiete nach sich; der menschliche Intellect erschien in Folge der Dualisirung des Menschenwesens vom Gebiete der sinnlichen Erfahrungswirklichkeit weit mehr abgezogen als in der thomistischen Speculation, und demzufolge mußte der Ausfall einer auf dem Wege abstractiver Intellection nicht zu gewinnenden Wesenserkenntniß durch Apperceptionen eines speculativen Vernunftsinnes gedeckt werden. Diese Apperceptionen sind sowol bei Aureolus als auch bei Baconthorp wesentlich passivistischer Natur, mit dem Unterschiede jedoch, daß sie bei Aureolus ein vorwiegend idealistisches Gepräge an sich tragen, bei Baconthorp hingegen, der auf das Universale in re zurückgreift, einen empiristisch-realistischen Charakter annehmen, daher er auch mehrfach wieder der thomistischen Lehre sich

[1] 4 distt. 12 et 13.

nähern zu können glaubt. Durand wirft seinerseits von der thomistischen Doctrin gerade dasjenige ab, worin Baconthorp sich derselben genähert zu haben glaubt; sein vorwiegend intellectualistisches Denken vermag sich mit einer universalisirenden Ideologie weder in Baconthorp's, noch in des Aureolus Sinne zu befreunden, das Abgehen von Thomas bezeichnet bei ihm den Übergang zur nominalisirenden Anschauung der Dinge. Diese schafft sich ihr volles Genügen bei Occam, welcher dem bereits bei Durand seines speculativen Gehaltes beraubten Formbegriffe überhaupt nicht mehr einen real-metaphysischen Inhalt zuzuerkennen vermag.

Wie verhalten sich gegenüber dieser in der späteren Scholastik sich vollziehenden Entwickelung die Vertreter der thomistischen Anschauungen? Bekanntlich tritt der Thomismus als eine innerlich vollkommen consolidirte Doctrin erst im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts hervor; die Dominicanerschulen des vierzehnten Jahrhunderts wurden theilweise selber in den allgemeinen Bewegungsproceß der Scholastik ihres Jahrhunderts hineingezogen, und selbst Jene, welche grundsätzlich an den Lehranschauungen ihres großen Ordenstheologen Thomas festhielten, vermochten sich von gewissen Schwankungen und Unsicherheiten in principiellen Punkten der thomistischen Lehre nicht ganz frei zu erhalten.[1] Erst als der Entwickelungsverlauf der nachthomistischen Scholastik zu einem gewissen Abschlusse gelangt war, und die Ergebnisse desselben sich im Ganzen und Großen überschauen ließen, wurde es auch den Vertretern der thomistischen Doctrin möglich, zu den mannigfachen Abweichungen von derselben bestimmt und entschieden Stellung zu nehmen; und derjenige, von dessen Seite dieß zuerst in erfolgreicher Weise geschah, ist der berühmte Dominicaner Johannes Capreolus († 1444), Princeps Thomistarum zubenannt, der nach einer glänzenden Wirksamkeit an der Pariser Universität sich in das Ordenshaus zu Toulouse zurückzog, um daselbst seine Libros defensionum auszuarbeiten, deren letzte und beste Druckausgabe von seinem späteren Ordensgenossen Mathias Aquarius veranstaltet worden ist.[2] Dieser lieferte eine nachträgliche Ergänzung zum Werke des Capreolus,

[1] Vgl. meine Gesch. des Thomismus SS. 104 u. 150. Siehe auch Prantl, Gesch. d. Log. III, SS. 264 ff., 311 ff.

[2] In libros sententiarum amplissimæ quæstiones pro tutela doctrinæ S. Thomæ ad scholasticum certamen egregie disputatæ. Nuper castigatæ et corroboratæ auctoritatibus S. Scripturæ, Conciliorum et SS. Patrum, atque

ſoferne er demſelben eine eingehende Berückſichtigung der Lehren des von Capreolus nicht erwähnten Baconthorp als Zugabe beifügte.[1] Die Polemik gegen den Occamismus tritt bei Capreolus in den Hintergrund, und auch Aquarius kommt in ſeinen Zugaben zu dem Werke des Capreolus auf denſelben nicht zu ſprechen; der Grund deſſen wird wol darin liegen, daß der Occamismus zufolge wiederholter Cenſuren, die an der Pariſer Hochſchule im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts gegen ihn erlaſſen worden waren,[2] bereits dem Capreolus, und um ſo mehr ſpäter dem Aquarius als abgethan galt.

Den Grundgehalt der thomiſtiſchen Anthropologie formulirt Capreolus[3] in folgenden drei Sätzen: Im Menſchen iſt außer der rationalen Seele keine andere vorhanden; auch die Elementarformen der Materie haben in dem von der rationalen Seele informirten Menſchenkörper kein actuelles Sein mehr; die intellective Seele iſt das einzige und ausſchließliche Actuations- und Formprincip des Menſchenweſens. Der erſte dieſer drei Sätze iſt gegen Occam, der zweite gegen Aureolus gerichtet; der dritte fällt der Sache nach mit dem erſten zuſammen. Capreolus bezieht ſich in der Erhärtung und Vertheidigung der erwähnten drei Sätze durchgängig auf den Auguſtiner Gregor von Rimini zurück, welchem er das Lob ertheilt, in Bezug auf die Lehre vom Weſen des Menſchen durchgängig auf Seite der thomiſtiſchen Lehre zu ſtehen, daher Occam's Aufſtellungen am Beſten durch Gregor's Entgegnungen abgewieſen würden. Occam hatte bemerkt, daß die einander widerſtreitenden Acte des rationalen und ſinnlichen Begehrens zwei von einander verſchiedene Subjecte vorausſetzen. Gregor erwidert, daß die Manichäer zur Begründung ihres Dualismus dieſes Argumentes ſich bedient hätten, welches verfehlt ſei, weil in einem und demſelben Subjecte zwei diverſe Potenzen vorhanden ſein können. Eben ſo wenig findet Gregor die weiteren Argumente concludent, welche davon hergenommen ſind, daß der Menſch nicht ſelten etwas wolle und doch zugleich nicht wolle, daß er dasſelbe Object einerſeits

illustratæ quam plurimis aliis opinionibus theologorum tum antiquorum tum neotericorum, auctore harum additionum F. Matthia Aquario dominicano, regio atque publico metaphysico in almo studio Neapolitano. Venedig, 1589. 4 Voll. fol.

[1] Vgl. hierüber Geſch. d. Thom. SS. 245—251.

[2] Vgl. Geſch. d. Thom. SS. 125 f.

[3] 2 dist. 15, qu. 1.

aus natürlichem Drange, andererseits aber mit freiem Willen begehre; Gregor sieht nicht ein, weßhalb die Seele nicht rücksichtlich desselben Objectes ein doppeltes Begehren sollte haben können, deren eines durch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck hervorgerufen, das andere aber ein spontan elicirtes sei.[1] Eben so verwirft Gregor die Annahme Occam's, daß die sensitive Seele als ausgedehnt, die intellective Seele aber als eine davon unterschiedene unausgedehnte Form gedacht werden müsse; da die sensitive Seele mit der intellectiven substanziell identisch sei, so gebe es keine ausgedehnte Sinnenseele des Menschen. Dieses Argument Gregor's wird von Capreolus näher dahin erläutert, daß die aus der Zeugung stammende Sinnenseele des Menschen einfach nur die Disposition des materiellen Menschengebildes zur Reception der Anima intellectiva zu bedeuten habe. Die Berufung Occam's auf die Thatsache, daß der Mensch im Acte der Zeugung die sensitive Seele des zu zeugenden Menschen hervorbringe, während die intellective Seele dem Gezeugten durch einen göttlichen Creationsact infundirt werde, entkräftet Gregor mit der Bemerkung, daß die aus der Zeugung stammende sinnliche Seele durch Infusion der intellectiven Seele corrumpirt werde, indem letztere sich an die Stelle der ersteren setze. Capreolus bemängelt seinerseits nur auch noch dieß, daß Occam die Sensationen in der Anima sensitiva subjectiren lassen wolle, während doch nur das aus Materie und Form, Leib und Sele zusammengesetzte Menschenwesen Subject der sensitiven Potenz sei.

Die Kraft des Zeugungssamens causirt nach Capreolus nicht bloß die Disposition des erzeugten Körpergebildes zur Reception der intellectiven Seele, sondern auch jene Dispositionen des belebten Körpers, welche das schon in das Körpergebilde eingetretene Intellectivprincip concomitiren. Dieß scheint dem Herväus von Nedellec[2] in der Art denkbar, daß die durch den Zeugungssamen causirten Dispositionen als etwas nach dem Eintritte der intellectiven Seele Fortdauerndes gedacht würden. Capreolus erblickt hierin eine Abweichung vom Geiste des echten Thomismus, welcher fordere, daß die intellective Substanzialform des

---

[1] S. Thomas diceret — fügt Capreolus bei — quod argumentum prius concluderet, quod in homine sunt duæ potentiæ appetitivæ non autem duæ animæ .... et ad alterum diceret similiter. L. c.

[2] Capreolus bezieht sich hierin auf eine Schrift des Herväus de pluralitate formarum. Vgl. bezüglich dieser Schrift und ihres Titels Prantl III, S. 264, Anm. 393.

Menschenwesens als Causa efficiens jener Dispositionen gedacht werde. Nach Thomas müsse, wie jede andere Substanzialform, so auch die Menschenseele als ein Princip gedacht werden, welches der Materie und allen Appertinenzen derselben das Esse actu verleihe. Es sei sonach unzulässig, jene Dispositionen mit Herväus in das Verhältniß einer Causa subjectiva und Causa materialis zur Substanzialform des Menschenwesens zu stellen.

Eine vorbehaltlose Zustimmung läßt aber Capreolus dem Herväus rücksichtlich der Ansicht desselben über das Enthaltensein der Elementarformen im Corpus mixtum angedeihen. Herväus und noch mehr Gregor von Rimini werden als erfolgreiche Bestreiter der oben erwähnten Ansicht des Aureolus herbeigezogen, welcher gemäß die Formen der Elementarkörper im Corpus mixtum wenigstens bis auf einen gewissen Grad zurückbleiben sollen. Den Beweis hiefür findet Aureolus in der Erfahrung; ein Stück Holz wird durch Verbrennung in vier elementare Bestandttheile aufgelöst, in Feuer, Rauch oder Luft, wässerige Bestandttheile, Asche (Erdhaftes), welche somit vor ihrer Auseinanderscheidung im Corpus mixtum vereiniget gewesen sein müssen. Gregor entgegnet, daß diese Bestandttheile keineswegs mit den reinen Elementarkörpern Feuer, Luft, Wasser, Erde identisch seien. Herväus macht bemerklich, daß die Formen der Elementarkörper im Corpus mixtum nur virtuell zurückbleiben, und demzufolge nur durch einen besonderen Generationsproceß aus den einem Corruptionsproceß unterworfenen zusammengesetzten Körpern hervorgebracht werden können. Aureolus wendet ein, daß von einer virtuellen Continenz wol in Bezug auf das in der Anima intellectiva enthaltene Sensitivum oder Vegetativum die Rede sein könne, aber eben deßhalb nicht von einem virtuellen Enthaltensein der Elementarformen im Corpus mixtum, indem dieses sich in Elementarbestandtheile auflösen lasse, nicht so aber das Intellectivum in ein Vegetativum und Sensitivum. Dieser Einwand erlediget sich durch Unterscheidung zwischen einer doppelten Art des virtuellen Enthaltenseins; die Intellectiva continirt das Sensitivum und Vegetativum in activer Virtualität, während das Corpus mixtum die Elementarformen in einer gleichsam passiven Continenz enthält. Eben darum kann die im Corpus mixtum restirende Virtualität der Elementarformen nur in Folge einer alterativen Einwirkung auf das Corpus mixtum aus ihrer Gebundenheit befreit werden, und vermag sich eben erst in Folge dieses Freiwerdens als

generatives Princip zu bethätigen. Mithin ist die Vorstellungsweise des Aureolus von einem einfachen Auseinandertreten des der Corruption unterworfenen Körpers in die Formen des Elementarbestandes der Materie unrichtig, und beruht auf Nichtbeachtung der Momente, mittelst welcher sich der Auflösungsproceß des Corpus mixtum vermittelt. Es handelt sich nach der sehr richtigen Bemerkung Gregor's darum, daß man über den Begriff der Mischung und die verschiedenen Arten derselben sich verständige. Es gibt drei Arten der Mischung, eine erste, in welcher die gemischten Objecte außer und neben einander verharren, eine andere, in welcher das Vereinigte in Folge wechselseitiger Alteration ein Continuum bildet, und endlich eine dritte Mischungsart, in welcher durch Corruption eine völlig neue Substanz erzeugt wird. Daß in einer Mischung dieser letzteren Art die elementaren Körper schlechthin nicht mehr formaliter vorhanden sein können, liegt offen da.

So wenig Capreolus ein Zurückbleiben der Wesensformen der Elementarkörper im Corpus mixtum zugibt, eben so wenig gibt er zu, daß dem ein Corpus mixtum darstellenden Menschengebilde eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform eigne, sei es, daß man die Anima sensitiva dafür nehme, oder doch wenigstens auf einer von der Seele unterschiedenen Forma corporeitatis beştehe. Zwar dringen die Vertreter der ersteren Alternative auf Unterscheidung dessen, was dem Menschen mit anderen Sinnenwesen gemein ist, von demjenigen, was ihm zufolge seines Menschseins zukomme, indem sonst Alles, was dem Menschen zufolge seiner Wesensform zukommt, auch jedem sinnlichen Lebewesen als solchem zukommen müßte. Aber bereits Gregor sah einen fehlerhaften Schluß in der Folgerung, daß Alles, was dem Menschen als Sinnenwesen zukomme, ihm insoweit zukomme, als er reines Sinnenwesen ist; der Mensch ist eben nicht reines Sinnenwesen, und ist nur infolge der ihn informirenden intellectiven Seele lebendiges Sinnenwesen. Man sagt ferner, die Forma generis könne nach Corruption der Forma speciei zurückbleiben, wie daraus erhelle, daß verschiedene Accidentien bei der Generation und Corruption einer Sache als numerisch dieselbige verharren; denn damit sei constatirt, daß eine von der Forma speciei unterschiedene Substanzialform verharre, welche eben die Forma generis ist. Dieses Argument stützt sich auf eine unwahre Annahme; kein Accidens verharrt in den Processen der Generation und Corruption als ein

numerisch dieselbiges. Es geht nicht an, sich hierin auf den Ausspruch des Averroes zu berufen, daß die Quantität im Corruptum und Generatum als eine numerisch dieselbige verharre; denn die Ansicht des Averroes über die Dimensiones interminatæ erweist sich gerade in dem Punkte, um welchen es sich hier handelt, als unrichtig. Wenn man zur Erhärtung des Gegentheiles anführt, daß ein Thier in dem Momente, in welchem es getödtet wird, genau dieselbe Quantität habe, wie im letzten Momente seines Lebens, so antworten darauf Herväus und Andere, daß hiebei der Grund übersehen werde, weßhalb aus einem lebendigen Körper plötzlich ein Cadaver als ein ganz anderer Körper generirt werden könne, während zur Generation, d. i. zur völligen Ausbildung eines lebendigen Körpers eine längere Zeit erforderlich sei; der Grund liege darin, daß der zu generirende lebendige Körper aus einem ungleich geringeren materialen Quantum erzeugt werde, als das Quantum des vollständig ausgewachsenen Körpers sei.

Die Streitfrage, ob der Cadaver ein mit dem früher vorhanden gewesenen lebendigen Körper numerisch identischer Körper sei, ist in Bezug auf das Verhältniß zwischen Thomisten und Antithomisten lehrreich genug, um ihre Verhandlung in voller Ausführlichkeit zu reproduciren. Die Vertheidiger der Identität weisen darauf hin, daß der sinnliche Augenschein im Cadaver einen Körper derselben Qantität und mit ähnlichen Accidenzen, wie jene des früher vorhanden gewesenen lebendigen Körpers vorweise. Sollten die dem sinnlichen Augenschein nach ähnlichen Accidenzen von jenen des lebendig gewesenen Leibes numerisch verschieden sein, so wäre zu fragen, woher der Cadaver jene ähnlichen Accidenzen erhalte; er müßte sie entweder in Kraft der Natur der Materia prima oder der früher vorhanden gewesenen Accidenzen des lebendigen Leibes, oder durch himmlische Influenz oder durch ein im lebendigen Körper vorhanden gewesenes Agens particulare, oder infolge eines natürlichen Ordnungsverhältnisses der früheren Form zur späteren Form, oder aus allen diesen Ursachen zugleich erlangt haben; aber nichts von allem diesem sei denkbar. Capreolus erwidert, daß allerdings nicht die dem lebendigen und todten Körper gemeinsame Materie die Ursache der neuen Accidenzen sei, wol aber die nicht mehr vorhandene Form des lebendig gewesenen Leibes als Erklärungsgrund der Form des Cadavers anzuerkennen sei, nicht als ob sie diese neue Form gewirkt hätte, sondern insofern es in der Natur der Sache lag, daß ihr diese neue Form succediren

müsse. Als Prädeterminationsprincip dieser neuen Form können nur die früher vorhanden gewesenen Accidenzen des lebendig gewesenen Leibes gedacht werden. Wenn die Gegner einwenden, daß dieselben doch nicht eine dem Leben widerstreitende Form, wie die des Cadavers, prädeterminiren können, so muß man zwischen einer effectiven Prädetermination und zwischen einem Determinare ordinabiliter unterscheiden. Eben so ist der Einwand nicht begründet, daß mit der neuen Form, die der früheren entgegengesetzt sei, auch entgegengesetzte Accidenzen introducirt werden müßten. Allerdings können die Accidenzen des neuen todten Körpers jenen des gewesenen lebendigen Körpers nicht vollkommen ähnlich sein; aber die Accidenzen des einen und des anderen Körpers stehen einander nahe und weichen nicht viel von einander ab, daher sie in Kraft der ersten und der nachfolgenden Form vorhanden sein können. Der Antheil der himmlischen Influenz an der Generirung der neuen Accidenzen läßt sich nicht in Abrede stellen; und da neben der himmlischen Influenz auch irdische particuläre Agentien bei dieser Generirung thätig sind, so erklärt sich, weßhalb der entseelte Körper nicht genau dieselben Accidenzen habe, wie der an gleichem Orte vollkommen unter dieselben himmlischen Einflüsse gestellte lebendige Körper. Die Gegner stellen den Mitantheil der particulären Agentien als undenkbar dar; sie meinen, die particulären Agentien könnten nur insofern, als sie zugleich von dem Passum, auf welches sie wirken, Eindrücke in sich aufnehmen, sich denselben assimiliren und so neue Accidenzen induciren, welche jenen des der Corruption anheimfallenden Körpers ähnlich sind; die vorausgesetzte Contrapassion der particulären Agentien sei jedoch aus verschiedenen Gründen nicht anzunehmen. Als erster Grund wird angeführt, ein Violenter corrumpens, z. B. ein Schlachtmesser könne keine Contrapassion von den Qualitäten des zu tödtenden Thieres recipiren; hiebei wird indeß übersehen, daß außer dem Messer noch ein anderes Corrumpens vorhanden ist, nämlich die Lebenswärme, die allerdings eine Contrapassion erleidet. Als weiterer Grund wird geltend gemacht, daß das Agens eine Contrapassion von demjenigen erleidet, auf welches es vermöge seiner activen Qualitäten wirkt; für diesen Fall aber müßte der Cadaver warm und feucht sein, während er doch im Gegentheile kalt und trocken ist. Hierauf ist zu erwidern, daß die activen Qualitäten nicht bloß active, sondern auch passive Qualitäten causiren können, wie z. B. die Wärme Ursache der Trockenheit sein kann; das Überwiegen

der passiven Qualitäten im Cadaver erklärt sich daraus, daß die activen Qualitäten mehr auf Rechnung der Form, die passiven vorwiegend auf Rechnung der Materie gehen, und eben diese allein im Cadaver vom früheren lebendigen Leibe zurückbleibt. Übrigens ist es unrichtig, den Gegensatz zwischen lebendigem und entseeltem Körper einfach nur als Gegensatz zwischen Calidum und Frigidum, Humidum und Siccum zu fassen. Damit entfällt zum Theile auch schon der weitere Einwand, daß die particulären Agentien die absolut entgegengesetzten Qualitäten des lebendigen Körpers hervorbringen müßten; der Gegensatz zwischen den beiderseitigen Qualitäten ist vielmehr nur ein Gegensatz zwischen Intensum und Remissum, daher im lebendigen Leibe mehr Wärme und Feuchtigkeit, im Cadaver mehr Kälte und Trockenheit ist, ohne daß beiderseits die entgegengesetzten Qualitäten völlig ausgeschlossen wären. Auch den Lebensgeistern muß ein Antheil an der Hervorbringung der neuen Accidentien vindicirt werden. Die Gegner sagen unter Berufung auf die Schrift de differentia spiritus et animæ (des arabischen Neuplatonikers Costa ben Luca), daß die Lebensgeister mit dem sterbenden Körper zu Grunde gehen, also in dem Momente, wo der Cadaver als angeblich neuer Körper hervorgebracht werden soll, gar nicht mehr vorhanden sind. Aber auf das angezogene Buch ist nicht viel zu geben; und überdieß ist es eine Frage, ob die bezügliche Äußerung desselben sich auf die Lebensgeister und nicht vielmehr auf die Sinnenseele beziehe. Wenn ferner eingewendet wird, daß die Lebensgeister als natürlich wirkende Agentien nicht ein gewaltsam hervorgebrachtes Accidens des lebendigen Leibes, z. B. eine Narbe reproduciren könnten, so ist dieser Einwurf eben so roh, wie die weitere Bemerkung, daß die Lebensgeister nur auf Induction einer Form, deren Thätigkeiten vitale Operationen sind, hinwirken könnten, nicht aber auf die Induction der Wesensform eines Cadavers und der mit dieser Form gegebenen Accidenzen. Denn die nach Heilung der Wunde zurückbleibende Narbe ist nicht ein gewaltsam causirtes, sondern ein natürliches Gebilde, und zur Hervorbringung der Form des Cadavers concurriren die Lebensgeister nicht als activ Princip, nicht als Instrumentalursache, sondern einfach nur als Mitursache.

Für die numerische Identität des Cadavers mit dem früher vorhanden gewesenen lebendigen Körper wird auch noch folgendes Argument beigebracht: Gesetzt, ein von einem hohen Orte in die Tiefe stürzendes

lebendiges Wesen stürbe während des Falles, so daß es, ehe es den Boden erreicht, zum Cadaver geworden wäre, so würde, da durch die Entseelung des Körpers keine Unterbrechung in die Bewegung des Fallens gebracht wird, nur Eine Bewegung vorhanden sein, trotzdem daß das Subject der Bewegung am Anfang derselben ein lebendes, zu Ende derselben aber ein todter Körper wäre. Von der numerischen Identität der Accidenz, nämlich des Moveri, muß auf die numerische Identität des Motum, d. i. des fallenden Körpers, und in weiterer Consequenz auf die numerische Identität der Substanzialform des fallenden Körpers geschlossen werden. Dagegen besteht nun Capreolus darauf, daß die Zahl der Bewegungen nach der Zahl der Körper bestimmt werden müsse; da der Körper am Anfang des Falles ein anderer sei, als der Körper am Ende des Falles, so seien auch zwei von einander unterschiedene Bewegungen vorhanden. Wie zwei von einander unterschiedene Körper, die im Raume einander berühren, zwei Discontinua bleiben, so sind auch jene beiden Bewegungen, deren erste den lebendigen Körper, die zweite den Cadaver zum Subjecte hat, zwei Motus discontinui, trotzdem daß sie durch keinen Zeitintervall einer Ruhepause getrennt sind. Aristoteles sagt,[1] daß die Reflexbewegung eines abprallenden geworfenen Körpers auch dann eine von der früheren directen Bewegung desselben verschiedene zweite Bewegung ist, wenn sie nicht einmal durch einen geringsten Zeitintervall, den der Anprall ausfüllen möchte, von der früheren unterschieden wäre. Die Bewegung des fallenden lebendigen Körpers hat ein Ende in dem Momente, in welchem er entseelt wird; in demselben Momente beginnt die Bewegung des an die Stelle des lebendigen Körpers getretenen Cadavers.

Gregor von Rimini — fügt Capreolus bei — glaubt der im Vorausgehenden vorgeführten umständlichen Erklärung des Vorhandenseins der Accidenzen des lebenden Körpers in dem von demselben verschiedenen Cadaver nicht zu bedürfen, weil er annimmt, daß die Materia prima das unmittelbare Subject aller körperlichen Accidenzen sei. Da jedoch nach Thomas nicht die Materie, sondern das Compositum aus Materie und Form Subject der Accidenzen ist, so muß Gregor's Vertheidigungsweise der numerischen Unterschiedenheit des Cadavers

[1] Siehe Aristot. Physic. VIII, p. 265. a, lin. 20: ἡ (φορὰ, ἡ) ἐπὶ τῆς πεπερασμένης εὐθείας ἀνακάμπτουσα μὲν συνθετὴ καὶ δύο κινήσεις.

vom lebenden Körper als unzureichend abgelehnt werden. Eben so gibt Capreolus auch in Bezug auf zwei andere Argumente, welche zu Gunsten einer von der intellectiven Seele unterschiedenen zweiten Wesensform des Menschen vorgebracht werden, den Beantwortungen von Seite des Herväus den Vorzug vor jenen Gregor's, obschon ihm auch erstere, um vollkommen zu genügen, noch einer exacteren Fassung zu bedürfen scheinen.

Der Sachverhalt ist nämlich dieser: Die Vertheidiger zweier (oder mehrerer) Wesensformen im Menschen berufen sich auf zwei aristotelische Stellen, in deren einer[1] gesagt wird, daß den von einander unterschiedenen Theilen der Definition: Genus und Differenz, auch unterschiedene Theile der definirten Sache entsprechen müssen; in der zweiten Stelle[2] sucht Aristoteles zu beweisen, daß es in den Causis formalibus keinen Processus in infinitum gebe, weil die Prædicationes in quid keinen solchen Processus zulassen, womit angedeutet zu sein scheint, daß der Verschiedenheit solcher Prädicationen auch eine Unterschiedenheit der Formen in einem und demselben Individuum entsprechen müsse. Gregor bemerkt, durch die letztere der beiden Stellen wolle bloß gesagt werden, daß wenn ein Object unendlich viele Formen hätte, auch die Definition unendlich viele Theile haben müßte; der in ersterer Stelle enthaltene Ausspruch des Aristoteles beziehe sich auf eine in Terminis obliquis abgefaßte Definition (z. B.: Homo est compositus ex corpore et anima vivente), leide aber keine Anwendung auf eine in Terminis rectis abgefaßte Definition (z. B. Homo est animal rationale). Capreolus stimmt dieser Auslegung zu, wünscht aber doch eine bestimmte Antwort auf die Frage, ob nicht dem Ordnungsverhältniß der Prädicabilien in einer bestimmten Kategorie (z. B. in der Substanzkategorie die Prädicabilien: Corpus, Animal, Rationale) auch ein sachlicher Unterschied der einer bestimmten Kategorie angehörigen Formen entsprechen müsse. Herväus glaubt die sachliche Wahrheit der Unterscheidung der mehreren Prädicabilien ohne Annahme einer Mehrheit der ihnen entsprechenden Formen dadurch wahren zu können, daß er zwischen einem unmittelbaren und mittelbaren Fundament des Ordo prædicabilis unterscheidet. Unmittelbares Fundament ist das Sein, welches das Object in der Seele hat,

[1] Vgl. Aristot. Metaph. VI, p. 1034. b, lin. 20.
[2] Metaph. I, ᾱ, p. 994. a, lin. 1 ff.

mittelbares Fundament das Sein des Objectes außerhalb der Seele. Die Mehrheit der Prädicabilien setzt sich an dem in die Seele hineingenommenen Object durch die demselben applicirte Thätigkeit des Objectes heraus, ist aber darum doch nicht eine bloße Fiction des Intellectes, da sie ein mittelbares Fundament in dem außer der Seele seienden Dinge hat. Ohne daß also das Eine Ding mehrere Formen hätte, kann deßungeachtet eine Mehrheit von Prädicabilien desselben sachlich begründete Wahrheit haben. Capreolus billiget die Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Fundamente des Ordo prædicamentalis, hält es jedoch für angemessen, auf bestimmtere Darlegung des Sinnes jener Unterscheidung zu dringen. Die Behauptung, die Prädicabilien Substantia, Corpus, Animal seien nicht unmittelbar im Dinge außer der Seele begründet, könnte allenfalls auch besagen, das diesen Prädicabilien Entsprechende sei nicht unmittelbar und formaliter am äußeren Objecte vorhanden — oder den mit den Ausdrücken Substantia, Corpus, Animal zu verbindenden Begriffen entspreche kein Wirkliches unmittelbar, sondern nur mittelbar; beide Erklärungsweisen wären falsch, da die erwähnten Unterscheidungen nicht bloße Gebilde des Intellectes und die ihnen entsprechenden sachlichen Unterschiede nicht erst in Folge des intellectiven Denkens vorhanden sind. Der wahre Sinn der von Herväus gemachten Unterscheidung ist dieser, daß den Intentionen Genus, Differentia, Species, welche der Intellect den Wesenheiten der Dinge attribuirt, keine Wesenheit unmittelbar, sondern nur mittelbar, sofern sie in's intellective Denken aufgenommen ist, entspricht.[1]

Die Erörterungen über die Frage, ob eine oder mehrere Wesensformen im Menschen anzunehmen seien, griffen, wie in das Gebiet der Ontologie und allgemeinen Weltlehre, so auch in jenes der Theologie, speciell der Christologie hinüber. Hätte die menschliche Leiblichkeit nicht eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform — sagen die Vertheidiger einer doppelten Wesensform — so wäre der im Grabe ruhende Leichnam Christi niemals ein wesentlicher Theil der menschlichen Natur Christi gewesen. Die Identität zwischen dem lebendigen und entseelten Leibe Christi wäre aufgehoben, und der göttliche Logos hätte den im Grabe ruhenden Leib nur in Kraft einer

[1] Capreolus citirt hiefür Thom. Sentt. 1 dist. 2, qu. 1, art. 3; Spirit. creat., qu. 1, ad 24^{tum}; 1 qu. 76, art. 3 ad 4^{tum}; 1 qu. 50, art. 2 ad 1^{mum}.

neuen Assumtion an sich nehmen können. Capreolus stimmt der Ansicht des Herväus zu, daß der lebendige und der entseelte Leib Christi nicht wegen der numerischen Einheit der Form beider, sondern wegen der numerischen Identität der Materie,[1] eigentlichst aber wegen der Identität des Suppositums beider numerisch identisch gewesen sei. Eine neue Assumtion fand bei der Auferstehung aus dem Grabe allerdings statt, aber nicht in Bezug auf beide Wesenstheile des Leibes: Materie und Form, sondern nur in Bezug auf die Substanzialform des Leibes Christi. Die Gegner bestehen auf dem Vorhandensein einer dem Leibe Christi eignenden besonderen Forma corporeitatis, welche in dem Momente habe vorhanden sein müssen, als der heilige Geist den Leib Christi im Schoße der Jungfrau bildete, und weder in diesem Momente, noch in einem nachfolgenden Momente habe verschwinden können; der Moment der Bildung des Leibes coincidirte mit dem Momente der Eingießung der Seele, in welchem sonach die Forma corporeitatis gewiß vorhanden war, daher dieselbe auch später vorhanden sein konnte, ja mußte. Herväus erwidert, daß die vom heiligen Geiste causirte Forma corporeitatis Christi eben nur die intellective Seele Christi sei. Die Gegner repliciren, Christus habe nach der Lehre der Kirche seinen Leib aus der Jungfrau, die Seele aber von Gott empfangen; wie hätte er den von der Seele unterschiedenen Leib als einen der Form entbehrenden haben können? Capreolus antwortet, daß der aus der Jungfrau genommene Stoff des Leibes Christi zum geformten Leibe sich verhielt, wie das Mehl zu dem aus demselben zu bereitenden Brote; der aus der Jungfrau genommene Stoff war an sich bloß potentiell, nicht aber actuell Christi Leib. Ein anderes Argument wird von der Transsubstantiation des eucharistischen Brotes hergenommen; dieses werde in den Leib Christi verwandelt, könne aber nicht in die Seele Christi verwandelt werden, mithin müsse der Leib Christi eine Wesenheit für sich constituiren, die nicht ohne besondere selbsteigene Wesensform gedacht werden könne. Capreolus erwidert, daß die Seele Christi in Kraft des Sacramentes als Formprincip des Leibes, d. i. als Verleiherin des Esse corporeum gegenwärtig sei. Sie ist allerdings nicht, sofern sie Seele ist, wol aber als Forma corporeitatis der Terminus der Brotverwandlung. Bei

[1] Corpus Christi in sepulchro existens fuit pars essentialis naturæ humanæ in Christo per synecdochen, quia scil. pars illius corporis scil. materia prima fuit pars naturæ humanæ in Christo. L. c.

Duns Scotus[1] findet sich die Bemerkung, daß, wenn der am Tage der Einsetzung des Abendmals consecrirte Leib Christi während des darauf folgenden Triduum in einem Gefäße aufbewahrt geblieben wäre, er während dieser Zeit als dasjenige, in was das Brot zuerst verwandelt worden war, verblieben sein würde, nämlich als ein Compositum aus Materie und Substanzialform; da aber während jenes Triduums der Leib Christi von der Seele getrennt war, so hätte er auch in der zu jener Zeit aufbewahrten Hostie nicht als beseelter Leib vorhanden sein können, daher während des Triduum nur die Forma corporeitatis Wesensform des transsubstantiirten Brotes hätte sein können. Capreolus bestreitet die Voraussetzung des Scotus, daß das am Tage des letzten Abendmals in der consecrirten Hostie Enthaltene so schlechthin als Dasselbe während des Triduum verharrt sein würde, obschon das Primo contentum als ein numerisch Dieselbes verharrt sein würde, sofern nämlich derselbe Leib Christi zuerst als beseelter, dann als getödteter vorhanden gewesen wäre. Scotus behauptet weiter, daß die Brotverwandlung einen Terminus realis haben müsse, der aber in der intellectiven Seele als Verleiherin des Esse corporeum nicht gegeben sei, weil dieses Verleihen als solches keine Res, sondern nach selbsteigener thomistischer Lehre bloß etwas durch intellective Denkthätigkeit Abstrahirtes sei. Capreolus erwidert, daß diese durch intellective Abstraction erkannte Vermöglichkeit der intellectiven Seele so real sei wie sie selbst, weil es in ihrem Begriffe liegt, diese Vermöglichkeit zu haben. Auch ist nicht das durch intellective Denkthätigkeit Abstrahirte, wie Scotus der thomistischen Doctrin unterlegt, sondern das Compositum aus Materie und aus der das Esse corporeum verleihenden Form der Terminus conversionis. Scotus sucht aus den Einsetzungsworten des Abendmales zu erweisen, daß nur der Leib Christi als solcher ohne Rücksicht auf die Seele jenes Leibes Terminus conversionis sein könne. Christus sagte: Hoc est corpus meum. Der Ausdruck Corpus schließt alle Theile des Primo animabile: Fleisch, Knochen u. s. w. in sich; wenn nun in den Locutionen: Hoc est caro, Hoc est os, nicht die Materie sub modo quantitativo oder ohne Substanzialform als Terminus conversionis genommen werden könnte, um wie viel weniger könne dasselbe bezüglich der Locution: Hoc est corpus, angenommen werden. Dazu kommt noch

[1] Siehe Scot. 4 dist. 11, qu. 3, art. 2.

die Rücksicht auf die Worte: Hic est sanguis meus; das Blut bezeichnet eine aus der verdauten Nahrung erzeugte Substanz, welche zunächst daran ist, in Fleisch verwandelt zu werden, und eben nur als Substanz Subject der Erzeuguug und Verwandlung werden kann. Capreolus erwidert, daß in den Worten: Hoc est corpus meum der Ausdruck Corpus primär und per se nicht das Fleisch oder die Knochen oder andere somatische Theile als solche bedeute, obschon es dieselben auch nicht ausschließe; jedenfalls aber sind Fleisch und Knochen das, was sie sind, nur in Kraft der informirenden Seele, und können ihre Benennungen im eigentlichen Sinne nur als Theile des beseelten Leibes führen, außerdem bloß æquivoce. Dasselbe gilt in seiner Weise auch vom Blute, dessen Erzeugung und Verwandlung in Fleisch einen von der Seele informirten Menschenleib voraussetzt.

Wir haben oben im dritten Abschnitte die eigenthümliche zwiespältige Stellung kennen gelernt, welche Aureolus zur Lehre von der Anima als Forma corporis einnimmt. Capreolus berücksichtiget ihn von Seite seines Eintretens für die dualistische Auffassung des Menschenwesens, welche obschon nicht die kirchlich richtige, doch die dem philosophischen Denken näher liegende sein soll. Aureolus geht davon aus, daß während die intellective Seele unmittelbar von Gott geschaffen werde, der Mensch als leibliches Wesen von seinen Eltern abstamme. Dieses Esse ex traduce secundum carnem kann nicht bloß materialiter verstanden werden, weil, wenn bloß die Materie des Leibes ex traduce wäre, der Mensch leiblich auch von den Thieren stammen würde, deren Fleisch seine Eltern verzehren; es kann ferner nicht bloß secundum esse accidentale verstanden werden, weil die Accidenzen der Caro, die nach Thomas nicht unmittelbar in der Materie als solcher subjectiren sollen, durch den Eintritt der intellectiven Seele, welche die nach Thomas die Accidenzen tragende Form zerstört, subjectlos sein müßten. Es ist also nur noch ein dritter Modus des Esse ex traduce secundum carnem möglich, nämlich dieser, daß der traducirten Caro eine bleibende Form eigen sei, welche jedoch nicht die Anima intellectiva sein kann, weil für diesen Fall die Caro nicht ex traduce wäre; also muß es eine von der Anima intellectiva verschiedene Form sein. Capreolus erwidert, die Caro humana sei darum ex traduce, weil sie durch die Kraft und Action des Zeugungssamens ein Esse substantiale erlange; die Anima rationalis ist allerdings nicht ex traduce, aber der Generationsact hat zur

Folge, daß sie mit dem Producte der Zeugung als dessen Wesensform sich einiget, und kraft dessen ist sodann der Mensch als Esse carneum vorhanden.[1] Aureolus urgirt, daß das Verhältniß von Materie und Form, welches zwischen Leib und Seele besteht, eine distinctere Auseinanderhaltung letzterer involvire, da Materie und Form zwei von einander unterschiedene Realitäten seien. Capreolus erwidert, daß das Verhältniß von Leib und Seele nicht in eigentlichem Sinne ein Verhältniß von Materie und Form, sondern demselben nur analog sei, insofern nämlich der Leib sich als Potentiale zu der durch die Seele zu erlangende Perfectio ultima verhält, die darin besteht, ein Esse animatum zu sein. In diesem Esse verhält sich die Körperlichkeit zur Animation, wie das Genus zur Differenz, welche beide bekanntlich nicht zwei distincte Qualitäten constituiren.[2] Wenn Aureolus weiter bemerkt, es sei undenkbar, daß die Seele das Esse corporeum verleihe und unmittelbar mit der Materia prima sich einige, weil sie damit zum Actus einer Substantia in pura potentia gemacht würde, so entgegnet Capreolus, daß man zwischen der Seele als Seele und als Forma corporeitatis zu unterscheiden habe; als Seele ist sie die Form eines Ens actu, als Forma corporeitatis schließt sie die ihr subordinirten Formen (Sensitiva, Vegetativa) in sich, und ist in Folge dessen Form eines Ens in potentia. Mit Unrecht zieht Aureolus eine Stelle aus Aristoteles de Anima[3] herbei, in welcher die Meinung des Empedokles verworfen wird, daß

---

[1] Caro humana est ex traduce — bemerkt Capreolus l. c. — quia per virtutem seminis desisi a parentibus generata est mediate vel immediate, et non quod habeat eandem formam substantialem, quam habebat in patre vel matre. Zum Belege hiefür wird Thom. 2 dist. 18, qu. 2, art. 1 und art 3 ad 4tum citirt.

[2] Capreolus citirt bei diesem Anlasse eine Stelle aus der gegen Heinrich von Gent gerichteten Schrift seines älteren Ordensgenossen Bernhard von Auvergne (Bernardus de Gannaco): Propria materia animæ rationalis dicitur corpus, quia anima secundum quod dat esse corporeum, origine et ratione præcedit seipsam inquantum dat esse rationale, sicut et corpus prius est quam rationale. Et ideo, secundum quod anima, inquantum habet virtutem formæ corporeitatis et dat esse corporeum, disponit materiam suam ut sit organizata et propria ejusdem, inquantum est rationalis, et secundum hoc proprie homo dicitur compositus ex anima et corpore, non quod corpus habeat esse nisi per animam modo prædicto. L. c.

[3] Vgl. Aristot. Anim. I, c. 4.

die Seele gleich anderen Formen eine temperirende Ausgleichung der Formen der Elementarkörper sei, um daraus zu deduciren, daß Fleisch, Knochen u. s. w. die Resultate solcher Ausgleichungen seien; diese Deduction ist eben falsch, und die Auctorität des Averroes, auf welche Aureolus sich stützt, in diesem Punkte zu verwerfen. Nichts bewegt sich selbst — bemerkt Aureolus — die Seele aber würde sich selbst bewegen, wenn sie als Forma corporeitatis die Organe des Leibes in Bewegung setzen würde. Darauf hat bereits Thomas geantwortet, daß die Seele nicht als Wesensform des Leibes, sondern kraft der ihr eignenden Potentia motiva den Leib bewege.[1] Aureolus behauptet weiter, daß die rationale Seele, wenn sie nicht eine von der Realität des Körpers unterschiedene Realität wäre, ausgedehnt sein müßte, daß Fuß und Auge, weil nicht differirend, substantialiter idem sein müßten; daß ferner Esse animatum und Esse corporeum oder Esse carneum dasselbe zu bedeuten hätten und somit die Caro hominis ein Totum in toto et qualibet parte totius wäre. Capreolus entgegnet, daß Fuß und Auge substantialiter und essentialiter verschieden sind, zwar nicht in der ihnen beiden gemeinsamen Substanzialform, wol aber in der Materie, die in jedem Theile des Körpers eine andere ist; sie differiren ferner in der Quantität, in der Complexion und in ihren besonderen Proprietäten. Und obschon sie nicht in forma substantiali verschieden sind, sind sie doch per formam substantialem verschieden, weil die Seele als Wesensform eine organische Diversität des ihr eignenden Körpergebildes heischt. Die von Aureolus gezogene Folgerung: Esse animatum und Esse corporeum hätten dasselbe zu bedeuten, ist wahr oder falsch, je nachdem unter dem Esse das Esse existentiæ oder Esse essentiæ gemeint ist.[2] Wenn die Seele die einzige Form des Menschenwesens ist, was hat man — fragt Aureolus — als Subject der Quantität zu denken? Doch nicht einzig die Materie, weil für diesen Fall im Menschen nichts ausgedehnt wäre als die Materie, und so ein Ens in pura potentia zum Subjecte eines Accidens gemacht würde und zum Subjecte einer Quantitas terminata, wovon das Erstere die Thomisten, Letzteres Aristoteles und Averroes für unzukömmlich halten. Auch das Compositum aus Materie und Form kann nicht Subject der Quantität sein, weil

[1] Capreolus verweist hierüber des Näheren auf Thom. Quæstt. de Anima, qu. 9, ad 6tum.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. 3 qu. 17, art. 2.

damit die Seele zu einem ausgedehnten Wesen gemacht würde. Somit bliebe nur die Materie mit einer bestimmten Substanzialform als Subject der Quantität übrig, was eben die Thomisten nicht zugeben wollen. Capreolus erwidert, für denjenigen, welcher die menschliche Seele wahrhaft als Formprincip des Leibes begreift, könne es nicht zweifelhaft sein, daß das Compositum aus Seele und Materie Subject der Quantität sein müsse; der Einwand des Aureolus, daß damit die Seele zu einem ausgedehnten Wesen gemacht würde, ist aus Averroes geschöpft, der überhaupt nicht zugeben wollte, daß die intellective Seele Wesensform eines ausgedehnten Stoffgebildes sein könne. Ein letzter Einwand des Aureolus ist von der Ernährung des menschlichen Leibes hergenommen, die ihm schlechthin undenkbar ist, wofern es nicht eine von der intellectiven Seele unterschiedene Wesensform des Leibes gibt. Capreolus besteht seinerseits wiederum darauf, daß das Compositum aus Materie und Seele Subject der Ernährung sei, woraus keineswegs folge, daß jeder der beiden Constitutivtheile des Compositum ernährt werde. Aureolus meint, im Thiere habe ohne Concurrenz einer intellectiven Seele die Ernährung genau so statt wie im intellectiven Menschen; diese Meinung ist keineswegs so richtig, wie Aureolus annimmt, und findet ihre Beleuchtung in dem Umstande, daß auch das menschliche Zeugen mit dem thierischen nicht völlig uniform ist. Es ist ferner zwar richtig, daß der Thierseele im Ernährungsprocesse des Leibes ein neuer Theil aggenerirt werde; daraus folgt aber nicht, daß es bei der Menschenseele sich eben so verhalten müsse, es genügt vielmehr das continuirlich fortgesetzte neue Theilhaben des zubereiteten Nahrungsstoffes an der menschlichen Wesensform. Diese continuirlich sich fortgesetzende neue Participation kann nur ein Averroist läugnen wollen, der eben nicht zugeben will, daß die intellective Seele Informativprincip eines Stoffgebildes sein könne.

An Baconthorp wird von Aquarius[1] bemängelt, daß er, obschon er die Argumente, mittelst welchen Thomas die Lehre von der Anima intellectiva als Substanzialform des menschlichen Leibes erhärtet, als aristotelische anerkenne, sich doch nachgerade wieder auf Averroes zurückziehe, um zu zeigen, wie mit Hilfe des Averroes die aus Aristoteles

[1] Controversiæ inter Joannem Baconem et divum Thomam (Specialabschnitt der in die oben erwähnte letzte Ausgabe des Werkes des Capreolus aufgenommenen Schrift: Controversiæ inter Divum Thomam ac ceteros theologos ac philosophos), p. 148.

entlehnten Stellen zurückgewiesen werden könnten. Schließlich bekenne sich Baconthorp allerdings zu der von Thomas vertretenen Lehre, aber sichtlich gegen seine natürliche Neigung, und bloß, um nicht gegen die gemeingiltige Lehre der Theologen, welche zugleich Lehre der Kirche sei, zu verstoßen.

Capreolus[1] reproducirt die thomistische Lehre von der realen Abscheidung der intellectiven und volitiven Potenzen der Seele vom Wesen der Seele, um sie gegen die Einwendungen des Scotus und der nachfolgenden Scholastiker zu vertheidigen. Occam stützt seine Identificirung des Intellectes und Willens mit der Seelensubstanz darauf, daß Intellect und Wille in ihren Wandlungen engegengesetzte Dispositionen in sich aufnehmen können; Alles, was in seinen Wandlungen Entgegengesetztes in sich aufnehmen kann, ist Substanz. Capreolus entgegnet, daß man von einer Veränderung des Intellectes oder Willens im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sprechen könne; Subject der Mutation sei in diesen Veränderungen eben nur die Seele, Intellect und Wille aber die Bedingungen und Erklärungsgründe der Mutabilität der Seele.

Aureolus formulirt seine Argumente für die Identification des Intellectus possibilis und Intellectus agens in folgender Weise: Keine Qualität und kein anderes Agens ist eine reine von aller Actualität entblößte Potenz, dergleichen der Intellectus possibilis ist, welcher daher mit der Substanz der intellectiven Seele zusammenfallen muß. Wäre der Intellectus possibilis irgendwie eine actuelle Entität, so müßte er sich entweder unmittelbar per essentiam suam, oder durch Reception einer Intellection seiner selbst apprehendiren; das Erstere ist nicht möglich, weil er dann keine andere Intellection recipiren könnte, das Letztere nicht, weil nichts von und durch sich selbst in Bewegung gesetzt werden kann. Capreolus erwidert, daß der Intellectus possibilis eine reine Potenzialität nicht schlechthin, sondern nur in genere intelligibilium sei. Er apprehendirt sich in Kraft einer Intellection, die nicht eine Intellectio per essentiam, sondern eine der intellectualen Natur inhärirende Qualität ist; von einem Bewegtwerden durch sich selbst oder Bewegen und Bewegtwerden secundum idem kann nicht die Rede sein, indem die intellective Natur nur durch die Species intelligibilis zum Übertritt aus der Poten-

[1] 1 dist. 3, qu. 3, art. 2.

zialität in die Actualität vermocht sich selbst bewegt und die Intellection causirt. Eine Intellection ihrer selbst würde sie ohne Reception von Species intelligibiles anderer Objecte niemals causiren. Wenn Aureolus weiter sagt, daß der Intellectus possibilis pure Potenzialität bleiben müsse, um alles Andere appercipiren zu können, so ist zu erinnern, daß er nur zu den Formen der materiellen Dinge sich als passive Potentia naturalis verhält, woraus dann nur folgen würde, daß er nicht in der durch die Apprehension eines Sinnendinges erlangten Actualität Gegenstand einer intellectiven Apprehension sein könne, nicht aber, daß er an sich gar nicht als actu Seiendes apprehendirt werden könne. Der Intellectus agens soll nach Aureolus keine von der Seelensubstanz unterschiedene Qualität sein können, weil er laut Aristoteles immer intellectiv thätig sei und virtuell alle intellectiven Formen in sich schließe. Aristoteles sagt jedoch nirgends das von Aureolus ihm Unterlegte, vielmehr hat Thomas wiederholt[1] nachgewiesen, daß die bezügliche Äußerung des Aristoteles, statt auf den Intellectus agens, auf den Intellectus in actu zu beziehen sei. Daß eine bloße Qualität alle intelligiblen Formen virtuell derart in sich schließe, daß sie dieselben in einem Passum dispositum rein aus sich selbst inducirte, wäre freilich inconvenient; nicht so ist es aber inconvenient, daß eine Qulität alle für uns natürlicher Weise intelligiblen Formen in jener Weise in sich enthalte, wie das Licht alle Farben, indem es dieselben aus sehbaren zu wirklich gesehenen Farben macht.

Aureolus bestreitet auch den realen Unterschied zwischen Intellect und Wille, welche ihm nur zwei verschiedene Denominationen einer und derselben realen Wesenheit sind, je nachdem sie als erkennende oder wollende thätig ist; sie könne jedoch nur als begehrende intellectiv thätig sein, so daß sich intellectives Begehren und Wollen sachlich gar nicht von einander abtrennen lassen. Er beruft sich hiefür auf Aristoteles und Averroes, welche jedoch das von Aureolus ihnen Unterlegte nicht sagen, indem sie vielmehr Beide Intellect und Begehren als zwei von einander unterschiedene Kräfte bezeichnen. Für die richtige Erklärung der bezüglichen Äußerungen beider verweist Capreolus auf Thomas,[2] und bringt nebstdem selbst mehrere Stellen aus Averroes[3]

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 79, art. 4 ad 2dum; Spirit. creat. art. 10, ad 3tium; Contr. Gent. II, c. 77.

[2] Capreolus citirt Thom. Ver. qu. 22, art. 5.

[3] Nämlich aus Anim. I, comm. 89, 91, 92.

bei, welche unzweideutig eine Mehrheit der Seelenkräfte asseriren, so daß er die Berufung des Aureolus auf Averroes in diesem Punkte mit Entrüstung ablehnen zu müssen glaubt.

Als Objectum primum und Objectum per se unseres Intellectes wird von Capreolus gemeinhin das Seiende bezeichnet;[1] für den zeitlichen Menschenintellect aber ist die Quidität der materiellen Dinge das connaturale und proportionirte Object. Beiden Sätzen stellt sich Aureolus entgegen, welcher in Abrede stellt, daß alle Gedanken von den Dingen sich schließlich in den Gedanken des Seienden auflösen, und daß die Quidität der materiellen Dinge das specifische Object des zeitlichen Menschenintellectes constituire. Die erste seiner Behauptungen sucht er mit folgenden Gründen zu erhärten: Derjenige Gedanke, in welchem die Concepte aller Dinge zusammentreffen, drückt nicht irgend einen bestimmten Gedanken aus, sondern jenen der reinen Unbestimmtheit. Das Seiende muß entweder als ein absolutes oder respectives gedacht werden; ein Seiendes, welches keines von Beiden wäre, ist nicht denkbar. Die zehn Kategorien sind Primo diversa und unauflösliche Simplicia, welche sich deßhalb nicht definiren lassen, sondern etwas schlechthin Gegebenes sind. Dem gegenüber sucht Capreolus vorerst den Realgehalt der Ratis entis sicher zu stellen;[2] der Seinsgedanke ist allerdings in allen anderen Concepten enthalten, jedoch so, daß diese zu ihm etwas hinzufügen, und zwar nicht sub ratione entis, sondern sub ratione determinatiori et actualiori. Es ist sonach falsch, daß das Sein als solches entweder ein absolutes oder respectives sein müsse; der Seinsgedanke ist einfach absolut, und wird zu einem respectiven nur durch den Hinzutritt einer näheren Bestimmtheit, z. B. wenn das Ens von Seite seiner Finalbeziehung als Bonum gefaßt wird. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Seiende nicht in ein absolutes und respectives getheilt werden könne; nur kommt keine dieser beiden Bestimmtheiten dem Seienden als solchem per se primo modo zu. Aureolus geht weiter und behauptet, daß sie dem Seienden auch nicht einmal per accidens zukommen, und dieß ist eben falsch, weil es auf der Annahme beruht, daß der von primär differenten und entgegengesetzten Concepten abgezogene Gedanke nur

[1] 1 dist. 2, qu. 1.

[2] Unter Berufung auf Gent. I, c. 54; 1 dist. 3, qu. 1, art. 3; 1 qu. 5, art. 5; 1 qu. 13, art. 4; 1 qu. 34, art. 1; Pot. qu. 7, artt. 1 et 6; qu. 9, art. 5; Ver. qu. 3, art. 2; qu. 5 (per totum).

ein völlig indifferenter Gedanke sein könne.[1] Daß die zehn Kategorien Primo diversa seien, ist insofern zuzugeben, als sie nach ihrem Sachinhalte einander wechselseitig ausschließen und auch an keiner gemeinsamen Form univoce theilhaben; Primo diversa im Sinne des Aureolus aber gibt es schlechthin nicht, weil alle Diversa wenigstens im Gedanken des Seienden eine rein gedankenhafte Gemeinsamkeit haben.

In dem thomistischen Satze, daß das adäquate Object des zeitlichen Menschenintellectes die Quiditäten der Sinnendinge seien, sieht Aureolus eine ungerechtfertigte Einschränkung des menschlichen Intellectes, dessen Denken doch auch auf die immateriellen Dinge und Wesenheiten gerichtet, und gerade im Erkennen des Übersinnlichen in seinem eigentlichen Elemente sei. Capreolus erwidert, daß alle von Aureolus beigebrachten Argumente nur so viel beweisen, daß die Quidität der materiellen Dinge nicht das formale Object des zeitlichen Menschenintellectes sei; sie widerlegen jedoch nicht den Satz, daß die materiellen Quiditäten das dem zeitlichen Menschenintellecte proportionirte Object seien, indem derselbe naturaliter unmittelbar und an sich nur die sinnlichen Objecte apprehendiren und keine anderen Quiditäten geistig erschauen kann, als die solcher Objecte, welche sinnlich faßbar sind und in ihrer sinnlichen Erscheinung sich adäquat verbildlichen, während die immateriellen Substanzen in Ermangelung einer adäquaten Verbildlichung und unmittelbaren Repräsentation nur mittelbar und unvollkommen erkannt werden können. Capreolus vermißt in den Einwendungen des Aureolus gegen die bezügliche thomistische Anschauung die Unterscheidung zwischen dem Objectum materiale und Objectum formale des zeitlichen Menschenintellectes; und doch läßt sich unter Hinwegsehen von dieser in der Natur der Sache begründeten Unterscheidung keine exacte Angabe über das proportionale Object des menschlichen Intellectes an sich und in seiner Verbindung mit dem Erdenleibe machen.

---

[1] Ratio entis — bemerkt Capreolus l. c. — dividitur per absolutum et respectivum. Tamen ratio entis potest accipi ut superior ad absolutum, quia omne absolutum est ens et non e contra; similiter absolutum potest accipi ut superius ad rationem entis, omnia enim absoluta continentur sub hoc communi absolutum. Ratio autem entis est de numero absolutorum; non igitur aliquid prohibet ens habere unam rationem, licet dividatur per absolutum et respectivum quasi per differentias oppositas et immediatas.

Capreolus definirt[1] die menschliche Intellection als einen Act, der die Species intelligibilis zum Principe, das Verbum rei intellectæ zum Terminus hat. Aureolus will nicht zugeben, daß selbst nur im menschlichen Intellecte zwischen dem Intellectionsacte und der Species intelligibilis eine Differenz gesetzt werde; das Intelligere bestehe ja formaliter eben darin, daß das Object in der Form des Erscheinenden vergegenwärtiget werde, die Species intelligibilis aber mache das Universale und alle Objecte formaliter präsent. Die Intellection könne nicht darin bestehen, das etwas im voraus schon durch eine Species Präsentes angeschaut werde; denn was nicht angeschaut wird, ist ja dem Intellecte nicht präsent, die Präsenz des Objectes ist wesentlich eine intentionelle, die sonach ohne actuelle Advertenz gar nicht denkbar ist. Capreolus bemerkt zu diesen Ausführungen, Aureolus stützte sich auf die falsche Annahme, daß das Object der Intellection schlechthin (per aliquid absolutum) erscheine, während sein Erscheinen doch nur etwas Beziehungsweises sei, und dieß sei eben die gedankenhafte Beziehung des Objectes zur Erkenntniß und zum Erkennenden. Capreolus gibt zu, daß das Intelligere Production des Verbum sei, in dem Verbum aber erkennt er das Fundament und die Ursache jener Beziehung so wie den Grund des actuellen Erscheinens des Objectes im Intellecte; neben dem actuellen Erscheinen gibt es jedoch ein habituelles, dessen Ursache die Species intelligibilis ist. Der Irrthum des Aureolus besteht darin, daß er die habituelle Ursache für die actuelle nimmt. Das Intelligere besteht nicht darin, daß der Intellect das Object der Erkenntniß gegenwärtig hat, sondern darin, daß er das habitualiter bereits Gegenwärtige actuell anschaut. Aureolus meint, es sei keine von der Species intelligibilis unterschiedene Qualität denkbar, welche man für das Formaliter intelligere nehmen könnte; sie müßte entweder gleich der Species intelligibilis eine Similitudo objecti sein, und dieß wäre eine unnütze Verdoppelung; oder sie wäre es nicht, und dann wäre nicht zu begreifen, wie sie zur virtuellen Erkenntniß des Objectes verhelfen könnte, die doch wesentlich eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten ist. Capreolus erwidert, daß das Intelligere keine Similitudo, sondern eine Production der Similitudo actualis ist, zu welcher sich die Species als Similitudo habitualis verhält.[2]

[1] 1 dist. 35, qu. 1.

[2] Die Berufung des Aureolus auf Averroes lehnt Capreolus einfach ab:

Während Aureolus den Begriff der intellectuellen Cognition als einer Verähnlichung mit dem Erkannten bis zu einem rein passivistischen Bestimmtwerden der intellectualen Natur durch das Object der Erkenntniß gesteigert werden läßt, will Durand überhaupt kein reales Bestimmtwerden der intellectiven Seelenpotenz durch das Erkenntnißobject zugeben, und den Intellectionsact für eine bloße Beziehung des Intellectes auf das Object verstanden wissen. Seine Formel lautet: Actus intelligendi nihil absolutum addit ad potentiam. Der Actus primus oder die Intellectionsfähigkeit der Seele ist eine Forma absoluta; somit kann der Actus secundus oder das actuelle Intelligere nur eine Forma respectiva sein. Wäre das Intelligere eine Forma absoluta, so müßte sie auch eine Operatio haben, diese als absolute Forma gleichfalls wieder und so in's Unendliche fort. Das Intelligere verhält sich zum Intellect, wie das Leuchten zum Lichte; das Leuchten unterscheidet sich aber vom Lichte nur durch seinen besonderen Significationsmodus. Ein jedes Absolutum kann durch Gott von seinem Subjecte getrennt werden; das Intelligere aber kann ohne Subject nicht bestehen. Kein Absolutum verträgt conträre Gegensätze in sich; durch einen und denselben Wahrnehmungsact aber kann Schwarzes und Weißes appercipirt werden. Capreolus erwidert, es sei keine Denknothwendigkeit vorhanden, den Actus primus und Actus secundus als Absolutum und Respectivum einander entgegenzusetzen; das Denknothwendige sei nur dieß, daß der Actus primus sich als Potentiale rücksichtlich des Actus secundus verhalte, dieser aber als Actus ultimatus keine noch weitere Actualität des Subjectes zulasse. Der Vergleich des Lucere mit dem Intelligere ist unzulässig, indem Lucere ein Actus primus, das Intelligere aber Actus secundus ist. Daß das Intelligere sich durch Gottes Macht vom Intellecte nicht trennen lasse, ist unwahr, sofern man das Intelligere als Actus intellectionis nimmt; nur würde es für den Fall, daß es subjectlos gemacht würde, auch objectlos sein. Conträre Gegensätze lassen sich allerdings nicht im realen Sein außerhalb der Seele einigen, wol aber in demselben intentionellen Sein und in der Seele.

De verbis Averrois in hoc loco non est multum curandum, cum ipse in hac materia perniciosum dogma tradiderit, ut ostendit egregius S. Doctor per totam secundam contra gentiles.

Die Auffassung der menschlichen Intellection äußert natürlich auch ihre Rückwirkung auf die Auffassung des göttlichen Erkennens. Aureolus behauptet, daß es mit der göttlichen Vollkommenheit sich nicht vereinbaren lasse, Gott als intellectives (intellectionsfähiges) Wesen zu fassen. Capreolus[1] gibt zu, daß der göttliche Intellect zum göttlichen Intelligere sich nicht wie Potenz zum Actus verhalten könne; daraus folge indeß nicht, daß Gott ebensosehr als Intellectus wie als Intelligere gedacht werden könne; man habe von beiden nur das creatürlich Unvollkommene hinwegzudenken. Das creatürlich Unvollkommene im Intellectus sei die Potenzialität, welche in Gott wegfällt, während die rationale Bestimmtheit des Intellectes als Actus primus in Gott bleibt, da sie eine Perfectio naturæ ausdrückt. Das creatürlich Unvollkommene in der Intellectio sind die Abhängigkeit vom Actus primus und eine gewisse Bewegung (fluxus); von creatürlicher Unvollkommenheit unabhängig besteht die Bestimmtheit der Intellectio als Actus ultimus, die sonach auch für die göttliche Intellection Giltigkeit hat.

Capreolus[2] lehrt mit Thomas, daß Gott die Dinge außer ihm als in seiner eigenen Essenz geschaute erkennt, und zwar nicht bloß in ihren distincten Wesenheiten, sondern auch in ihrem singulären Sein. Dagegen behauptet nun Aureolus, daß keine Creatur Terminus des göttlichen Erkennens sei, weder als primäres, noch auch nur als secundäres Object; demzufolge können die Creaturen von Gott nicht als in seiner Essenz aufleuchtende Objecte seiner Anschauung gefaßt werden. Auch gegen die Art und Weise, wie Thomas die göttliche Erkenntniß des Singulären begründet, hat Aureolus seine Bedenken. Das Nichtdetermirtwerden der göttlichen Intellection durch die Creaturen begründet er zunächst durch die Unabhängigkeit Gottes von den Creaturen. Capreolus gibt zu, daß nach Thomas das Esse der Creaturen eine Bedingung ihres Erkanntseins von Gott sei; da sie aber das Esse durch Gott haben, so folgt daraus keine Abhängigkeit des göttlichen Erkennens von etwas außer Gott, und dieß um so weniger, da die Dinge, ehe sie außer Gott sind, ein Sein in Gott haben. Aureolus findet es undenkbar, daß etwas Creatürliches dem göttlichen Intellecte sich präsentire; es liege im Begriffe des Conti-

[1] 1 dist. 35, qu. 1, art. 2.
[2] 1 dist. 35, qu. 2, art. 1.

nuum, ein in's Unendliche Theilbares zu sein; dem göttlichen Anblicke präsentirt müßte es als ein in seine unendlich vielen Theile actuell auseinander Geschiedenes erscheinen, womit es aufhören würde, als ein Continuum sich zu präsentiren. Bei diesem Einwande wird von der Art des göttlichen Erkennens abgesehen; Gott erkennt das Continuum aus seiner selbsteigenen Wesenheit als ein Nachbild derselben, und nimmt nicht etwa im Erkennen eine successiv fortschreitende Theilung des Continuum vor, sondern schaut auf einmal die Gesammtheit aller möglichen Theilungen desselben. Wie die unendliche Theilbarkeit, so wird auch die unendliche Vergrößerungsfähigkeit der Dinge von Aureolus herbeigezogen; Gott müsse in der Vollkommenheit seines Denkens und Erkennens die Vergrößerung eines Dinges bis in's Unendliche forsetzen können und in seiner Machtvollkommenheit das als unendlich groß Gedachte auch in die Wirklichkeit setzen können. Aureolus gibt sich hier wieder der falschen Vorstellung hin, daß Gott ein bestimmtes Ding entweder successiv immer größer denken können müsse, oder daß er seiner vollkommensten Natur zuwider bei einem bestimmmten Vergrößerungsgrade stehen bleiben müsse: das Richtige ist, daß er jedes Ding erkennt wie es ist, und neben jeder Größe, die er erkennt, eine andere noch größere denkend erkennt, ohne daß dieses sein denkendes Erkennen an eine Succesion gebunden wäre. Die Unmöglichkeit des Forschreitens in's Unendliche macht Aureolus auch mit Beziehung auf das Denken der Zahlen geltend; stellten sich die Dinge dem Anblicke Gottes dar, so wären alle Species der Zahlen vor seinen Anblick hingestellt; da aber der Fortschritt der Zahlen auf diesem Wege nicht in's Unendliche gehen könne, so müßte man Gott das actuelle Denken unendlich vieler Zahlen absprechen, und ihn die über die actuell präsenten Zahlen hinausreichenden Vervielfältigungen derselben bloß potentiell denken lassen; oder wollte man Gott in der That die unendliche Zahl denken lassen, so ließe man ihn etwas Unmögliches thun, weil jede Zahl als solche eine begrenzte Totalität sei. Nach Capreolus schaut Gott actuell alle Zahlen an, und bleibt bei keiner letzten Zahl als absolut größter stehen, denkt sie aber nicht successiv, sondern erkennt alle zugleich durch eine einzige Species, welche mit seiner eigenen Wesenheit identisch ist. Daraus ergibt sich insgemein, daß, wenn von einer unendlichen Reihe im Fortschreiten bis zum unendlich Größten, unendlich Vollkommenen u. s. w. die Rede ist, das unendlich Große, unendlich Vollkommene u. s. w.

immer nur Gott selbst als absolute Species ist, in der alle anderen als deren vielfältigst diversificirte Nachbildungen angeschaut werden.

Dawider erhebt sich nun aber bei Aureolus wieder das Bedenken, daß man die göttliche Wesenheit nicht zum Spiegel der Dinge machen könne. Beim specularen Sehen hat man das Sehen des Spiegels als Sehobjectes und das Sehen der im Spiegel geschauten Objecte zu unterscheiden; also sind hier zwei von einander unterschiedene Sehbilder vorhanden, somit das göttliche Selbstsehen der eigenen Essenz als solches nicht auch schon ein Sehen der Creaturen. Capreolus erwidert, daß weder Thomas noch sonst irgend eine andere kirchliche Glaubensauctorität Gott einen Spiegel der Dinge nenne; umgekehrt ist vielmehr von den Dingen als Abspiegelungen der göttlichen Wesenheit die Rede. Wie sich dieß aber immer verhalten möge, Thatsache ist, daß Thomas lehrt, es werde der Spiegel und das im Spiegel wiederscheinende Object durch einen und denselben Act in einer und derselben Species geschaut. Der göttliche Spiegel, wenn man von einem solchen reden will, ist von der darin geschauten Species nicht unterschieden, sondern repräsentirt essentialiter und naturaliter alles in ihm Geschaute. Daher paßt auch die Bemerkung des Aureolus nicht hieher, Gott erkenne die Dinge nicht per reflexionem; ein derartiges Erkennen hat eben nur bei einem künstlichen Spiegel, nicht aber bei einem Speculum naturale, wie die göttliche Essenz ist, statt. Aureolus meint, die Abhängigkeit von einer Relucentia specularis beeinträchtige die Priorität und Activität des göttlichen Erkennens, das göttliche Intelligere folge erst auf das durch die Relucentia specularis causirte Cognosci; er übersieht, daß das Relucere zwar in der Sache mit dem Cognosci zusammenfällt, dem Begriffe nach aber von demselben unterschieden ist, indem das Relucere auf die Species intelligibilis, das Cognosci hingegen auf den Actus cognoscendi zu beziehen ist, somit durch eine intellective Action zu Stande kommt.

Aureolus beruft sich endlich auch noch auf die Auctorität des heiligen Augustinus,[1] welcher ausdrücklich sage, daß Gott im Werke des Schaffens nicht auf etwas außer ihm Seiendes als Vorbild seiner Werke hinsah. Die Ideen, welchen gemäß Gott die Dinge schuf und bildete, sind nach Augustinus unwandelbare und ewige Typen der Dinge,[2]

[1] Vgl. Aug. LXXXIII QQ., qu. 46.

[2] Die bezügliche, in der vor. Anm. citirte Stelle nebst ein paar anderen augustinischen Stellen werden von Aquarius zum Belege dafür angeführt, daß

und zufolge ihres Ewigseins wahr, ja das urhafte Wahre der der Dinge; diese Eigenschaften lassen sich aber nicht den Creaturen beilegen, welche nach Thomas als secundäre Objecte im göttlichen Intellecte aufleuchten sollen, da sie als bloße Intentionen kein wahrhaftes Sein, sondern bloß ein Esse deminutum hätten, und demzufolge weniger als die wirklichen Dinge außer Gott wären, daher sie auch nicht die Urwahrheit derselben darstellen könnten. Capreolus erwidert, Aureolus mißverstehe den heiligen Augustinus, wenn er ihm unterlegt, Gott sehe auf nichts außer sich hin; Augustin's Meinung, wie sie von Thomas richtig interpretirt wird,[1] ist vielmehr diese, daß Gott das außer ihm Seiende nur in sich selbst, in seiner eigenen Essenz anschaue, welche selbst die Idee der Dinge ist. Daraus folgt, daß Gott sich selbst anschauend unmittelbar die Ideen anschaut, in diesen aber schaut er die Creaturen an als das den Ideen verähnlichend Nachgebildete.

Aureolus erklärt die Bezeichnung der göttlichen Essenz als Idee der Dinge für etwas Undenkbares. Wie sollen in Gott, dem absolut Einfachen, die besonderen Perfectionen der verschiedensten und differentesten Dinge präexistiren? Eben so undenkbar findet er die aus dem urbildlichen Charakter der göttlichen Essenz sich ergebenden weiteren thomistischen Sätze von der Vielheit der göttlichen Ideen als einer Vielfältigkeit der Beziehungen der Einen göttlichen Essenz auf das Viele und Differente außer ihr; die göttliche Essenz bedürfe keiner solchen Beziehungen, sie erkenne Alles unmittelbar durch sich selbst. Capreolus[2] entgegnet, unsere Erkenntniß von Gott gründe sich auf unsere Erkenntniß der Creaturen, deren schöpferische Ursache Gott ist. Die Perfectionen der geschaffenen Dinge müssen in ihrer schöpferischen Ursache urhaft vorhanden sein; wie sie trotz ihrer differenten Mannigfaltigkeit im absolut einfachen Wesen Gottes absolut geeiniget sein können, zeige Thomas[3] auf dem Wege analogisirender Verdeutlichung durch drei Beispiele, welche hergenommen sind von der die unterschiedenen Qualitäten der Wärme und Trockenheit absolut einigenden Kraft der Sonne, von der die differenten Vermöglichkeiten der sinnlichen Er-

---

Baconthorp mit Unrecht den heiligen Thomas beschuldige, der Meinung Augustin's entgegen an einer Pluralität der göttlichen Ideen festzuhalten.

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 14, art. 5, ad 4^{tum}; Ver. qu. 2, art. 3 ad 5^{tum}.

[2] 1 dist. 36, art. 1.

[3] Gent. I, c. 32.

kenntnißpotenzen in sich einigenden intellectiven Vermöglichkeit, von der im höchsten Leiter einer politischen Gemeinschaft centralisirten Einheit der differenten ihm untergeordneten Gewalten und Functionen. Die Meinung des Aureolus, daß Gott durch das was er an sich abgesehen von aller Beziehung auf die Creatur sei, Urbild aller Dinge sei, leidet an einem inneren Widerspruche; er kann sub ratione divinitatis nicht Exemplar proprium irgend eines außergöttlichen Dinges sein; Gott ist sub ratione divinitatis nicht formaliter sondern etwa illative die eminenter sich darstellende Gesammtheit aller Entitäten. Wenn Aureolus behauptet, es sei nicht möglich, daß eine Bezogenheit der göttlichen Essenz nach Außen die Vielheit der göttlichen Ideen causire, so ist darauf zu erinnern, daß nicht jene Bezogenheit, sondern die Vielfältigkeit der Nachahmbarkeit des göttlichen Wesens es ist, welche der göttlichen Essenz verleiht, die Creaturen sich geistig präsent zu machen. Wenn Aureolus ferner noch der thomistischen Doctrin aufbürdet, sie verzichte darauf, eine distincte Repräsentation der creatürlichen Dinge im göttlichen Denken möglich zu machen, so mißversteht er einfach die thomistische Doctrin. Es ist etwas Anderes zu sagen, Gott sei nicht das Exemplar proprium et distinctum des Steines, und wieder etwas Anderes, das göttliche Denken könne den Stein nicht proprie et distincte repräsentiren. Das Proprie et distincte repræsentare kommt der göttlichen Essenz nach ihrem Ansichsein zu, Exemplar proprium et distinctum alicujus esse nur zufolge einer besonderen Beziehung, in welcher die göttliche Essenz zu einer bestimmten Creatur, und nicht zugleich zu einer anderen von dieser unterschiedenen steht.

Hier ist der Ort, auch auf die oben erwähnten Bedenken des Aureolus gegen die thomistische Begründung der göttlichen Erkenntniß der Singularia als solcher einzugehen. Thomas sei, sofern er lehre, daß Gott Urbild der Dinge nicht bloß in Bezug auf deren Form, sondern auch in Bezug auf ihre Materie sei, von seinem Standpunkte aus nicht in der Lage darzuthun, daß die göttliche Essenz die Individuen als signata und distincta repräsentire, da nach ihm die Materie nicht als solche, sondern nur als Materia signata Princip der Individuation sei; der Gedanke der Materia signata als solcher aber ist im Denken der specifisch diversen Sinnendinge als solcher keineswegs schon enthalten. Capreolus[1] erwidert, daß nach thomistischer Lehre

[1] 1 dist. 35, qu. 2, art. 1.

die Materie in jedem Individuum eine andere sei, so daß es Gott nicht möglich ist, die Materie des einen Individuums als dieselbe mit jener eines anderen Individuums gleicher Art zu denken. Sofern also Gott die Materie der Wesen und Dinge einer bestimmten Species denkt, muß er sie als eine vielfältigst andere denken, so daß er beim Denken einer bestimmten Species von deren Individuationen gar nicht absehen kann. Die Bemerkung des Aureolus, daß Thomas die Widerlegung des Averroes, der die göttliche Erkenntniß der Singularia in Abrede stelle, nicht gelungen sei, findet sich auch bei Baconthorp, welcher bezüglich dieses Punktes eben so von Aquarius, wie Aureolus von Capreolus bemängelt wird. Beide weisen nebstdem darauf hin, daß Averroes selbst in dem bezüglichen Punkte sich schwankend verhalten habe, und führen verschiedene Stellen aus den Schriften des Averroes an, welche direct oder indirect eine göttliche Erkenntniß der Singularia lehren. Die ausführliche Rechtfertigung der Widerlegung der averroistischen Ansicht durch Thomas ist nach Aquarius im Commentar des Silvester von Ferrara[1] zur Summe des heiligen Thomas zu finden.

Von einem ganz anderen Standpunkte her als Aureolus kommt Durand zur Bestreitung der thomistischen Lehre von der idealen Urbildung der geschaffenen Dinge im göttlichen Sein und Denken. Er läßt die Dinge nur vorstellungsweise im göttlichen Denken erscheinen; Capreolus gibt zu, daß unter dieser Voraussetzung die göttliche Essenz nicht als Idea propria der Creatur gedacht werden könnte. Eben diese Voraussetzung ist jedoch falsch. Durand selbst gibt zu, daß es gewisse Gott und den Creaturen gemeinsame Perfectionen gebe, wie Esse, Vivere, Intelligere; diese sind also gewiß formaliter in Gott enthalten. Andere Perfectionen, welche einen bestimmten creatürlichen Wesensbegriff (Humanitas, Lapideitas) ausdrücken, sind zwar nicht formaliter, aber virtualiter und eminenter in Gott enthalten, und dieß genügt zum Begriffe der Urbildung. Durand läugnet nicht, daß jene zweite Classe von Perfectionen in Gott virtualiter vorhanden sei; sie seien aber zufolge dieses ihres virtuellen Seins in Gott nicht formaliter, sondern objective (vorstellungsweise) vorhanden, und wenn Gott in Bezug auf alles in seinem Denken objective Erscheinende Idea desselben wäre, so müßte er auch in Bezug auf Körperlichkeit und Sündhaftigkeit Idea creatu-

[1] Vgl. über denselben Gesch. d. Thom. S. 141, Anm. 3.

rarum sein. Capreolus erwidert, daß eben Körperlichkeit und Sündhaftigkeit nicht virtualiter und supereminenter in Gott enthalten seien, und ihnen somit in Gott nicht unmittelbar ein Ähnliches entspreche.

Die Auffassung des Erkennens, des menschlichen wie des göttlichen, ist durch die entsprechende Auffassung des Wollens bedingt. Die engere Zusammenrückung von Intellect und Wille in der späteren Scholastik vollzieht sich auf Kosten des von Thomas dem Intellecte zugewiesenen Thuns und Könnens. Scotus bestreitet die von Thomas dem Intellecte zugewiesene Rangstellung, und ordnet denselben dem Willen als höherer Potenz unter, welche auch die intellective Function beeinflusse. Aureolus und Baconthorp anerkennen überhaupt nicht mehr Intellect und Wille als zwei von einander unterschiedene Potenzen; darnach erscheint das Wollen eigentlich nur mehr als Reaction auf die passivistische Affection und Intuition der intellectiven Potenz. Durand, welcher infolge seiner Verwerfung des Intellectus agens gleichfalls nur einen sehr relativen Unterschied zwischen Intellect und Wille kennt, zeigt sich von Thomas insofern abhängig, als er im Gegensatze zum scotistischen Indeterminismus den Einfluß des Intellectes auf den Willen betont. Occam, welcher Intellect und Wille einfach nur als Denominationes extrinsecas der Seele mit Rücksicht auf bestimmte Bethätigungsweisen der Anima intellectiva faßt, stellt sich in seiner indifferentistischen Auffassung des Willens und Überordnung desselben über den Intellect ganz auf Seite des Duns Scotus in nominalistischer Überbietung der antithomistischen Tendenzen des Scotismus.

Die nächste unmittelbare Folge des Abgehens vom speculativen Thomismus war die Einschränkung des Thätigkeitsbereiches des speculativen Intellectes zu Gunsten des praktischen Intellectes und die Bevorzugung des letzteren auf Kosten des Intellectus speculativus. Thomas hatte gelehrt, daß der speculative Intellect das Gebiet der gesammten inneren intellectiven Thätigkeit umfasse, und der Bereich des praktischen Intellectes auf die vom wahlfreien Entschlusse abhängigen Opera exteriora zu restringiren sei. Aureolus hingegen erklärt den intellectiven Actus interior selbst schon für eine Praxis, und den auf Causirung desselben angelegten intellectiven Habitus für einen Habitus practicus. Capreolus erwidert,[1] daß allerdings auch

[1] Sentt. Prolog., qu. 2.

die speculative Denkarbeit gewisser Hilfsoperationen bedürfe, durch deren geschickte Anwendung das Zustandekommen und Gelingen der speculativen Operation bedingt ist. Diese trägt jedoch ihren Zweck in sich selbst, und unterscheidet sich dadurch von anderen intellectiven Thätigkeiten, deren Absicht auf die Verwirklichung eines von jenem immanenten Zwecke unterschiedenen Zweckes gerichtet ist. Damit soll indeß keineswegs die speculative Function des Intellectes von den praktischen Functionen und Zielen desselben völlig unvermittelt abgeschieden werden; Thomas lehre ausdrücklich, daß die höchste aller menschlichen Wissenschaften, die Theologie, die ein Reflex der göttlichen Scientia im zeitlichen Menschendenken ist, sowol eine speculative als auch eine praktische Wissenschaft sei, obschon unter entschiedenem Vorwiegen ihres speculativen Charakters.

Dieß zuzugeben sträubt sich Aureolus entschiedenst. Man könne die Theologie nicht als eine zugleich speculative und praktische Wissenschaft bezeichnen, ohne die Einheit des theologischen Wissenshabitus aufzuheben. Capreolus entgegnet, daß der Begriff Scientia eine absolute Entität besage, zu welcher die praktische Verwerthbarkeit als etwas Accidentelles hinzutrete, wie das Vatersein zum Mannsein. Aureolus selbst muß anerkennen, daß die Scientia moralis als Scientia rein speculativen Functionen obliegt, und kommt zu dem Resultate, daß sie nur secundum quid eine speculative Scienz sei; und doch will er den moralischen Wissenshabitus zufolge seiner durchgängigen Beziehung auf das freithätige Thun des Menschen für einen durchaus praktischen angesehen wissen. Mit eben demselben Rechte läßt sich umgekehrt der Theologie, trotzdem daß sie secundum quid auf praktische Zwecke Bezug nimmt, mit Rücksicht auf ihren principalen Zweck ein speculativer Charakter vindiciren, welcher die nebenhergehende praktische Bedeutung dieser Scienz durchaus nicht ausschließt. Aureolus ist im Unrechte, wenn er gewissen Wissenschaften z. B. der Medicin wegen ihrer Beziehung auf praktische Zwecke den speculativen Charakter völlig abspricht; auch ist ein Habitus nicht schon deßhalb ein praktischer zu nennen, weil er ein Objectum operabile zu seinem Objecte hat, wenn dieses Object bloß ein Attingibile (z. B. Gott als Object der Theologie) und nicht zugleich auch ein Factibile oder Producibile ist. Der Meinungsgegensatz zwischen Capreolus und Aureolus reducirt sich schließlich darauf, daß Aureolus den Inhalt des speculativen Denkens ausschließlich auf aprioristische passivistische Vernunft-

apperceptionen beschränkt, und das active Moment der geistigen Denkarbeit auf den seiner Natur nach praktischen Willen gestützt sein läßt, während Thomas den speculativen Denkinhalt des Menschen durch die auf empiristische Apperceptionen des Intellectus possibilis gestützte Arbeit des Intellectus agens zu Stande kommen läßt.

Dieser Gegensatz der Ansichten muß sich auch in der Auffassung des göttlichen Denkens reflectiren. Capreolus[1] lehrt mit Thomas, daß wie die menschliche Theologie, so auch ihr Urbild, die Scientia divina, eine speculative und praktische Scienz sei. Die göttliche Erkenntniß der selbsteigenen Wesenheit ist eine rein speculative Erkenntniß, die göttliche Erkenntniß aller anderen Dinge aber eine speculative und praktische, speculativ quoad modum sciendi, praktisch, sofern mit der Erkenntniß des denkmöglichen Dinges auch der Wille zur Verwirklichung desselben verbunden ist. Aureolus stößt sich daran, daß Thomas das Wissen Gottes um seine Essenz und um die Creaturen auseinanderscheidet. Die Auseinanderscheidung hebe sich selbst auf, wenn sie nur besagen soll, daß Gott seine Essenz entweder ausschließlich oder mit den Creaturen zusammen denken könne, indem im letzteren Falle dem zunächst auf die eigene Essenz abzielenden Erkenntnißacte nur noch ein weiteres Ziel zugewiesen wird, nämlich die aus der Essenz zu verstehenden Objecte, die in denselben Erkenntnißact eingeschlossen sind. Sollte aber die Unterschiedenheit beider Erkenntnißacte besagen, daß der erstere auf die göttliche Essenz ohne Creatur, letzterer auf die Creatur ohne die göttliche Essenz abziele, so würde in Abrede gestellt, daß Gott die Dinge aus seiner Essenz erkenne und diese, wie doch Thomas selbst lehre, das primäre Object des göttlichen Erkennens sei. Capreolus verwirft die zweite der von Aureolus gestellten Alternativen, und eben so die aus der ersten Alternative gezogene Consequenz, daß dieselbe keine Unterschiedenheit der beiden göttlichen Erkenntnißacte zulasse; eine und dieselbe Erkenntniß wird durch die Diversität ihrer Termini selbst auch insoweit diversificirt, als die Diversität der unterschiedenen Objecte es mit sich bringt. Aureolus stößt sich ferner daran, daß bloß die göttliche Erkenntniß der Res fiendæ, nicht aber die Erkenntniß der Res factibiles non fiendæ eine praktische Erkenntniß sein solle; demgemäß müßte jedwede menschliche Geschicklichkeit (z. B. scientia medicinæ, ars viellandi) für eine

[1] 1 dist. 35, qu. 2, art. 2.

rein theoretische, oder für eine praktische Erkenntniß gelten, je nachdem der Inhaber derselben sie actuell bethätigen wolle oder nicht. Capreolus erwidert, daß die Ars medicinæ in jedem Falle eine Scientia practica ist, und zwar eine practica habitualis, wenn der Inhaber derselben sie nicht actuell bethätigen will. Die göttliche Kenntniß der möglichen Dinge, die nie wirklich werden, ist eine praktische Erkenntniß nur virtuell, sofern sie nämlich, wenn Gott es so beschlossen hätte, virtute Dei wirklich werden würden. Aureolus will nicht zugeben, daß die göttliche Erkenntniß der Factibilia mit Rücksicht auf deren Begriffe und allgemeine Prädicate eine speculative Erkenntniß sei; zur praktischen Erkenntniß gehöre nicht bloß die Kenntniß des Objectum factibile, sondern alles dessen, was auf die Verwirklichung desselben Bezug habe. Er übersieht, daß die Verwerthung des Gewußten für ein zu schaffendes Werk eine Particularisirung des universaliter Gewußten involvirt, und in der durch die Cogitativa oder Ratio particularis vermittelten Application der universalen Erkenntniß auf das besondere Werk eben das Wesen der praktischen Scienz im Unterschiede von der auf das Universale als solches gerichteten theoretischen Scienz besteht.

Die dominante Stellung, welche Thomas dem speculativen Intellecte zuweist, bringt es mit sich, daß er die göttliche Schaffensthätigkeit vorherrschend unter den Gesichtspunkt einer Bethätigung der schöpferischen Selbstmacht der göttlichen Weisheit stellt, und demzufolge gemeinhin die Scientia divina als die Causa rerum bezeichnet. Aureolus sieht hierin eine ungerechtfertigte Identification der Causa efficiens mit der Causa exemplaris; Gott wäre, wenn er auch nicht Wirkungsursache der Dinge durch seinen Willen wäre, immerhin noch zufolge seiner Scienz als Causa exemplaris der Dinge anzusehen. Capreolus stellt dieß in Abrede, da die Urbildlichkeit Gottes sich eben nur aus seiner Efficienz erweise; wären die Dinge ohne den Willen Gottes vorhanden, so hätte er die Ideen der Dinge dem ohne sein Zuthun vorhandenen Sein derselben zu verdanken. Aureolus habe somit nur unvorsichtig einen Irrthum des Averroes nachgesprochen. Aureolus betone, daß die urbildlichen Gedanken Gottes doch nicht dem göttlichen Willen ihr Vorhandensein verdanken; dieß ist jedoch auch Thomas' Meinung nicht, die vielmehr dahin geht, daß der göttliche Wille der Mittler der von der göttlichen Scienz ausgehenden Wirkungen sei; die göttliche Scienz hat die doppelte Causalität des Urbildens und Wirkens aus einer

gemeinsamen Erklärungsursache, die keine andere als die Plenitudo actus ist; infolge dieser Plenitudo ist der göttliche Wissensact schöpferisch, sofern er aber ein göttlicher Denkact ist, ist er Urbild und Idee dessen, was in der göttlichen Essenz als schöpferischer Ursache präexistirt.

Aureolus theilt dem göttlichen Willen eine mit der göttlichen Essenz zusammenfallende Unmittelbarkeit in der Weise zu, daß er nicht als etwas auf die göttliche Erkenntniß folgendes gedacht werden kann, sondern gleich urhaft neben dieselbe tritt, daher er den thomistischen Satz bestreitet, daß das göttliche Velle, wenn schon nicht sachlich, doch dem Begriffe nach als ein mit Rücksicht auf eine besondere Cognition elicirter Actus voluntatis gedacht werden müsse. Andererseits aber müssen Intellect und Wille bei Aureolus viel enger zusammenrücken als bei Thomas, was sich nicht anders bewerkstelligen läßt, als dadurch, daß, um der Entfaltung der Willensthätigkeit den nöthigen Raum zu schaffen, die intellective Thätigkeit eingeschränkt wird, die bei Aureolus ihrem Wesen nach eben nur auf intuitive Receptivität sich reducirt, womit der Bereich der spontanen Action ganz der Voluntas zufällt. Die das Denken des Aureolus durchherrschende Auffassung des geistigen Seins und Lebens ist sohin auf die Correlation von Vernunft und Wille gegründet, und zwar derart, daß das Active, was in der Sphäre der Vernunftthätigkeit vorkommt, auf Rechnung des Willens geht. Er bestreitet demnach den thomistischen Satz, daß das Liberum arbitrium wesentlich nur eine Potentia appetitiva sei und sachlich mit der Voluntas coincidire; das Liberum arbitrium schließe ein doppeltes in sich, das Libere velle und Libere arbitrari, ersteres gehöre der Voluntas, letzteres dem Intellectus practicus an. Capreolus entgegnet,[1] daß Sententiatio, Judicium, Arbitratio nicht als Actus a libero arbitrio eliciti zum Liberum arbitrium gehören, sondern als Actus imperati oder Actus prævii des Electionsactes, welcher der eigentliche Act des Liberum arbitrium ist. Wenn man zu sagen gewohnt ist, daß der Act der deliberativen Potenz virtuell im Willen enthalten sei, so ist dieß nicht so zu verstehen, als ob dem Willen durch die intellective Potenz ein Act oder Habitus eingedrückt wäre, sondern in der Weise, daß die Willenspotenz durch Vermittelung der intellectiven Potenz von der Essenz der Seele ausgehend gedacht wird. In

[1] 2 dist. 24, qu. 2.

Folge dieses seines Ausganges participirt der Wille an der Qualität dessen, wovon er ausgeht, sowol in seiner Wesenheit als auch in seiner Thätigkeit. Insofern es ihm also zukommt, einen Electionsact zu eliciren, der dem Deliberationsacte des Intellectes proportionirt ist, heißt und ist er Liberum arbitrium. Aureolus sieht dasselbe als etwas aus der Connexion von Intellect und Wille Resultirendes an; denn denke man den Intellect oder den Willen hinweg, so sei das Liberum arbitrium nicht mehr vorhanden. Capreolus gibt zu, daß der Electionsact Acte beider Potenzen involvire, soferne er, wie aus dem Begriffe der Electio als Desiderium et appetitus præconsiliati resultire, in recto einen Act des Willens, in obliquo einen Act des Intellectes besagt; daraus folge aber nicht, daß das Liberum arbitrium aus den Potenzen Beider resultire. Dieß würde gerade so klingen, als ob man sagte, zufolge der Concurrenz der Acte der cognitiven und appetitiven Potenz müsse der Wille als eine aus zwei Acten resultirende Proprietät genommen werden.

Aus einem ganz anderen Standpunkte als Aureolus, aber offenbar gleichfalls unter dem Einflusse des Scotismus bekämpft Durand die thomistische Auffassung des Liberum arbitrium, obschon er andererseits vom scotistischen Indifferentismus nichts wissen will. Das Liberum arbitrium könne nicht schlechthin eine Potenz sein, weil sonst alle seine Acte frei sein müßten, während es keine einzige Potenz gibt, deren Acte sämmtlich freie Acte wären. Man könne ferner das Liberum arbitrium nicht schlechthin dem Willen zutheilen, da, soweit es sich um das Freisein vom Zwange handle, auch der Intellect rücksichtlich seiner Acte freithätig walte. Verstehe man das Liberum arbitrium in seinem eigentlichen Sinne als Wahlfreiheit oder Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, so komme dem Intellecte ein derartiges Freisein sogar ursprünglicher als dem Willen zu. Capreolus gibt zu, daß der Electionsact, welcher der eigenste Act des Liberum arbitrium ist, unter Vermittelung eines vorausgehenden Intellections- oder Willensactes (Deliberatio, Volitio finis) zu Stande komme; diese Acte constituiren jedoch nicht das Liberum arbitrium, welches seinem Begriffe nach, wenn auch nicht Principium proximum, so doch gewiß Principium primum der Election ist. Also ist wirklich das Liberum arbitrium als Potenz das Princip der freien Acte; ja alle Acte, die wahrhaft in unserer Macht sind, sind auf die wirkliche oder interpretative Election des Liberum arbitrium zurückzu-

führen. Daraus erhellt die Unrichtigkeit der Behauptungen Durand's über die angebliche Freiheit der intellectiven Acte, die oft genug gegen die natürliche Inclination des Menschen und seines Willens ausfallen. Die Freiheit des Intellectes vom Zwange kann nur so viel bedeuten, daß ihm das Denken nicht etwas zwangsweise Angethanes ist. In Wirklichkeit frei ist nur dasjenige, was nicht gegen seine natürliche Inclination bestimmt werden kann; der Intellect kann aber gegen seine natürliche Inclination zur Wahrheit durch den Willen zum Irrthum determinirt werden. Man kann allerdings sagen, das Erkennen sei eben so frei wie das Wollen als solches; aber dieses Wollen als solches ist nicht schon das Liberum arbitrium, welches eben mehr als bloßes Freisein vom Zwange in sich schließt. Durand behauptet, daß wir grundhafter durch den Intellect als durch den Willen Herren unserer Handlungen seien, weil unser Handeln durch unsere Vorstellungen bedingt werde; er übersieht die dem Willen als solchem eigene Kraft der Selbstbewegung, ohne deren Bethätigung es nicht zum Handeln kommen kann. Der Intellect kann dem Willen das Ziel seiner Bethätigung vorhalten, aber zur Anstrebung desselben muß der Wille sich durch sich selbst in Bewegung setzen, und auch die übrigen ihm dienstbaren Kräfte nach sich bestimmen. Ist der Intellect als Zielweisender das principalius Bewegende, so ist der Wille als Effectivursache der Handlung das principalius Bewegende. Durand betont die Priorität des Judicium conclusivum vor der Electio; die Electio ist jedoch unmittelbarer in unserer Gewalt als das Judicium conclusivum, welches doch nur als Eligibile in unserer Gewalt ist. Durand meint, daß sowol beim Judicium electivum als auch bei der Electio eine doppelte Freiheit statthabe, nämlich jene des Setzens oder Nichtsetzens jener Acte, sodann jene des Strebens oder Nichtstrebens nach den ihnen entsprechenden Objecten; ob diese actuell angestrebt werden oder nicht, habe mit dem Freisein der sie betreffenden Acte nichts zu thun. Capreolus erwidert, daß letzteres wol Sensu diviso denkbar sein möge, sicher aber nicht Sensu composito. Es ist schlechterdings unmöglich, daß z. B. der Wille zu essen und zu trinken formaliter im Menschen vorhanden sei, ohne daß sein Streben auf Speise und Trank als Objecte des bezeichneten Willens gerichtet wäre. Also lasse sich die dem Willen specifisch eigene Activitas aus der formaliter vorhandenen Electio nicht hinwegsophistisiren. Das Velle ist ein Agere, das Agere aber nicht ohne Acti-

vitas, d. i. ohne Elicition des Strebens nach dem entsprechenden Objecte zu denken.

Capreolus berücksichtiget in seinen Erörterungen über das Liberum arbitrium auch noch die Aufstellungen seines Ordensgenossen Bernhard von Auvergne, dessen schwankende Haltung er bemängelt. Während nämlich derselbe dem Gottfried von Fontaines gegenüber durch eine Reihe trefflicher Gründe erweise, daß das Liberum arbitrium zwar causaliter im Intellecte, formaliter jedoch in der Voluntas sei, schlage er in seinen Auseinandersetzungen mit Heinrich von Gent völlig um, und vertrete die direct entgegengesetzte Ansicht. Er übersehe in seiner Aufzählung der Bedingungen einer Potentia libera gerade dasjenige, was dem Wollen als solchem eigen ist, nämlich das Ab intrinseco moveri quoad exercitium, während die von ihm angegebenen Bedingungen der Libertas (Potentia universalis, Objectum universale, Indifferentia ad contenta sub universali) eben so gut beim Intellecte zutreffen.

Die Abweichungen des Aureolus und Durand von der thomistischen Auffassung der Willenspotenz reflectiren sich selbstverständlich auch in der Lehre von den Willenshabitualitäten. Wenn Durand die Libertas arbitrii ohne eine der Voluntas als solcher specifisch eigene Selbstbestimmungsmacht denkbar fand, so konnte er weiter auch der habitualen Bestimmtheit dieser Selbstbestimmungsmacht nicht jene Bedeutung beilegen, welche ihr nach thomistischer Auffassung zukommt. Während Capreolus,[1] auf Thomas gestützt, die Nothwendigkeit der Habitus zum sittlich normalen Handeln vertheidiget, behauptet Durand, daß dem Habitus nicht die Aufgabe, und auch nicht das Vermögen zukomme, die Potenz, welcher er inhärirt, zu einem bestimmten Acte zu determiniren. Durand unterscheidet indeß zwischen der Bestimmtheit des Actes in esse naturæ und secundum esse morale. Das Esse naturæ des Actes sei von der moralischen Beschaffenheit des Habitus vollkommen unabhängig; das Esse morale des Actes könne nur per accidens durch die Beschaffenheit des Habitus beeinflußt sein, da die moralische Qualität des Actes an sich durch seine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Ratio recta bestimmt sei. Die Determinirtheit des Esse naturæ des Actes müsse vom Habitus unabhängig sein, weil diese Art der Determinirtheit nichts Anderes als seine Realitas sin-

[1] 3 dist. 33, art. 1. — Vgl. Thom. 2, 1 qu. 49, art. 4 und 3 dist. 23, qu. 1, art. 1.

gularis bedeutet, die allen natürlichen Actualitäten als solchen zukommt, also keines Habitus als besonderer Erklärungsursache bedarf. Capreolus erwidert,[1] daß allerdings der bereits in's Sein gesetzte Act quoad speciem et individuum determinirt sei, nicht so aber jederzeit die Potenz, die oft erst in Folge einer bestimmten Information in der bezeichneten Weise determinirt werde. Durand's Behauptung, daß jede Potenz in demjenigen, als was sie realiter existirt, auch schon realiter determinirt sei, so zwar, daß sie formaliter ex se ipsa die reale Determination ihrer sebst sei, ist einfach unrichtig, wie an den sensitiven und an den geschöpflichen intellectiven Potenzen erhellt, welche ohne einen zu ihrem potentialen Sein hinzukommenden Actus primus keinen selbsteigenen Actus zu setzen vermögen. Obschon ferner gewisse Potenzen insoweit zur Production oder Reception eines singulären Actus determinirt sind, daß es nicht in ihrem Vermögen liegt, einen nicht singulären oder universalen Act zu produciren oder zu recipiren, so sind sie doch nicht schon durch sich selbst zur Production oder Reception eines Hoc singulare oder Actus hujus speciei mit Ausschluß eines anderen Hoc determinirt, sondern hierin an ein von ihnen unterschiedenes Determinativ gewiesen. Durand hat sich eine überflüssige Mühe genommen, wenn er zu beweisen suchte, daß keine Potenz einen Actus universalis produciren könne, der quoad genus, speciem et individuum bestimmt wäre; denn dieß versteht sich von selbst, nur folgt daraus nicht auch schon, daß diese Bestimmtheit ausschließlich durch den Act als solchen und unabhängig von seinem Principe oder Terminus gegeben sei. Das Determinativprincip des an sich wahlfreien Willens kann doch nur eine bestimmte Disposition oder Habitualität der Willenspotenz sein. Daß der Habitus bloß accidentell und nicht per se Potenz und Act in Bezug auf ihr Esse morale determiniren sollte, wie Durand behauptet, streitet gegen den Ausspruch des Aristoteles, der da sagt, daß die Virtutes morales das Wolverhalten des Menschen in Bezug auf den nächsten Zweck der Tugend causiren, die Prudentia aber mit Bezug auf das, was jenem Zwecke dienlich ist. Die moralische Güte oder Verwerflichkeit des freien Willensactes besteht nicht schlechthin in seiner Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Ratio recta, sie beruht vielmehr auf den Unterlagen des Verhältnisses des Actes zur Ratio recta; diese Un-

[1] L. c., art. 3.

terlagen sind aber in den habituellen Dispositionen des dem Guten als solchem zugewendeten oder von ihm abgewendeten Willens gegeben. Ist einmal ein Willenshabitus vorhanden, so ist er unstreitig Mitprincip und Miturſache der allerdings auch ohne das Vorhandensein eines solchen Habitus möglichen Handlungen. Unwahr ist Durand's Behauptung, daß der nach Vorhandensein eines bestimmten Habitus gesetzte Act sich in nichts von dem vor Vorhandensein des Habitus gesetzten Acte derselben Art unterscheide. Er meint, der durch den Habitus concausirte Act könnte sich von dem vorausgehenden und der Concausa entbehrenden Acte nur durch einen größeren Grad der Intensität unterscheiden; diese betreffe jedoch nur den Agens, nicht den Act als solchen. Diese Gegenrede beruht auf einer unrichtigen Voraussetzung; der dem Habitus nachfolgende und aus demselben hervorgehende Act ist, abgesehen von seiner Intension oder Nichtintension, schon in Folge dessen, daß er aus einem bestimmten Habitus hervorgeht oder trotz desselben zu Stande kommt, anders qualificirt, als der vor Vorhandensein desselben gesetzte Act. Eben so müht sich Durand vergeblich an dem Nachweise ab, daß der aus dem Habitus hervorgegangene Act minder schwierig, oder falls er trotz des vorhandenen Habitus zu Stande komme, nicht schwieriger sei, als der vor dem Vorhandensein des Habitus gesetzte Act; der mindere oder größere Grad der Schwierigkeit ist nicht einfach nur auf das handelnde Subject zu beziehen, sondern eine formelle Qualität des Actes; Leicht und Schwer sind eben so wie Groß und Klein Relationsaussagen, im gegebenen Falle Aussagen vom handelnden Subject mit Beziehung auf den von ihm gesetzten Act.

Nach Durand sind die sittlichen Acte nicht Activprincip, sondern bloß Passivprincip der aus ihnen erwachsenen intellectuellen und moralischen Tugenden, und auch dieß nur als Dispositiones prævіæ, nicht aber als Receptionsprincip, welches vielmehr in der Potenz gegeben ist. Aureolus erwidert,[1] daß die Annahmen Durand's zur Erklärung der Bildung eines Habitus nicht ausreichen. Die Dispositionen sind niemals actueller, als dasjenige, wozu sie disponiren sollen, mag es sich um eine Dispositio ad formam oder um eine Dispositio ad operationem handeln; die Actus secundi hingegen sind jederzeit actueller als die Habitus, und müssen demzufolge auch auch auf irgend

[1] 3 dist. 33, qu. 3.

eine Weise als active Mitursachen an der Bildung der Habitus betheiliget sein. Durand bewegt sich in einem Zirkel, wenn er einerseits die Potenz durch den Act zur Reception des Habitus disponirt werden läßt, andererseits den Habitus die Potenz zur Reception des Actes disponiren läßt. Er kann ferner von seinem Standpunkt aus nicht erklären, wie es komme, daß die dem Habitus nachfolgenden Acte zur Verstärkung desselben beitragen. Und insgemein widerstreiten seine Aufstellungen über die Bildung der Habitus der allwärts recipirten Lehre der Schulen. Der Habitus schließt zweierlei in sich, nämlich die Ratio difficulter mobilis, und einen Respectus ad naturam vel operationem naturæ; in ersterer Beziehung ist der Act unmittelbar an der Bildung der Habitus betheiliget, in letzterer Beziehung mittelbar, nämlich consecutive, womit die Einwendung Durand's, daß eine active Betheiligung des Actes eine Alteration der Potenz involviren würde, als nichtig entfällt.[1]

Durand's Unterschätzung der Bedeutung der Habitus bringt es mit sich, daß er den wesentlichen Zusammenhang zwischen den moralischen Tugenden und dem eingegossenen Habitus der Gnade und Charitas verkennt, und die Nothwendigkeit eingegossener moralischer Tugenden neben den erworbenen in Abrede stellt. Er übersieht, bemerkt Capreolus, daß die theologischen Tugenden für sich allein dem Menschen wol die unmittelbare Richtung auf Gott geben, aber nicht auch schon unmittelbar durch sich selbst die Participation der erworbenen intellectiven und moralischen Habitus an jener Richtung bewirken; dieses Theilhaben muß denselben durch die sogenannten eingegossenen moralischen Tugenden zugemittelt werden.

---

[1] Capreolus citirt Thom. Virtt. qu. 9, ad 21^{mum}: Proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem; unde cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem, nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animæ, in qua sunt animæ passiones, pertinet ad virtutem. — Aquarius bemängelt an Bacconthorp, daß er über Thomas hinausgehend jeden einzelnen Act ohne Unterschied zur Mehrung eines bereits vorhandenen Habitus beitragen lasse. Dieß sei unwahr und widerstreite der natürlichen Beschaffenheit der Dinge: Non quodlibet alimentum assumtum auget animal, nec quælibet gutta cavat lapidem; sic etiam est conclusio universalis, quod non quolibet actu augetur habitus, de quo negotio poteris videre S. Thom. 4 dist. 12, qu. 2 etc.

Aureolus stimmt, wie ihm Capreolus[1] bezeugt, in Bezug auf die Auffassung des Habitus mit den Thomisten überein, bringt aber den ihm eigenen Gedanken von der mit dem Absolutum gegebenen Connotatio in obliquo, welcher wir in den vorausgegangenen Abschnitten oftmals begegneten, auch beim Tugendbegriff auf eine Weise in Anwendnung, welche Capreolus nicht vollständig zu billigen vermag. Die Virtus kann — bemerkt Aureolus — nur insofern eine Forma absoluta sein, als sie einen Respectus in obliquo per modum connotati in sich schließt; dieser Respectus in obliquo ist ihm die Congruenz oder Wolordnung, mit deren Abhandenkommen dieselbe Forma, welche früher Tugend war, in ein Vitium sich verkehren kann, wie z. B. die einem Lernenden wol anstehende bescheidene Schweigsamkeit an ihm als ein Fehler erscheint, wenn er zum Manne geworden als Lehrer auftreten soll. Capreolus bemerkt hiezu, daß die Tugend keiner Variation durch äußere Umstände unterliege, und daß im angeführten Beispiele nicht von der Tugend als solcher, sondern von einer bestimmten Handlungsweise die Rede sei, in der sich entweder ein tugendhafter oder sittlich mangelhafter Habitus bekundet, je nachdem der Act von einer richtigen vernunftgemäßen Überlegung und Wahl, oder vom Gegentheile zeugt.

Die Behauptung des Aureolus, daß die Virtutes morales insgesammt sowol im sinnlichen als auch im rationalen Begehren subjectiren, wird von Capreolus[2] zurückgewiesen. Diejenigen Virtutes morales, deren Formationsobject die Passiones animæ sind, subjectiren im Appetitus sensitivus, der Wille verhält sich zu ihnen nur als Causa dispositiva oder inchoativa, sofern in ihm einige Habitus vorausgehen, in deren Kraft der Appetitus sensitivus leichter dem Gebote der Ratio recta unterthan gemacht wird. Die Virtus prudentiæ subjectirt in der Ratio, obschon sie die Rectitudo voluntatis als Princip voraussetzt. Das umgekehrte Verhältniß hat in der Justitia statt. Aureolus sucht aus dem Begriffe der Tugend als einem das Gesammtbegehren, das sinnliche und intellective Begehren regelnden Habitus zu erweisen, daß jede moralische Tugend einen doppelten Habitus, einen Habitus des Willens und der Sensualität in sich schließen müsse. Dieß erweist sich aber bereits in Bezug auf die

[1] L. c., art. 3.
[2] L. c.

Tugend der Justitia als unrichtig; ferner ist es gemeinhin nicht denkbar, daß der Habitus, welcher als Qualitas eine Forma simplex ist, aus Mehrerem zusammengesetzt sei; endlich ist es auch unzulässig anzunehmen, daß beide Appetitus durch einen Habitus supperadditus perficirt würden.

Die Erörterungen über das Wesen des Habitus im Allgemeinen, der rationalen und moralischen Habitus im Besonderen ziehen ihre Consequenzen auch auf dem Gebiete der theologischen Lehrauffassung nach sich, wie dieß oben bereits an Durand's Ansicht über die Entbehrlichkeit eingegossener moralischer Habitus wahrzunehmen war. Aber auch in Beziehung auf die eingegossenen theologischen Habitus hat Durand seine besonderen Meinungen, welchen Capreolus zu begegnen sich veranlaßt findet. Durand läugnet, daß die Fides, wie sehr auch immerhin durch die Charitas formirt, im eigentlichen Sinne eine Tugend genannt werden könne; dagegen besteht er darauf, daß bei Jenen, welche vom kirchlichen Glauben zu ketzerischen Ansichten abirren, dasjenige, was sie von der kirchlichen Lehre beibehalten und gläubig festhalten, Fides infusa sei. Er erklärt sich ferner dawider, daß die Fides wesentlich de non scitis sei, und daß der Glaube mehr Gewißheit in sich trage, als das mit wissenschaftlicher Gewißheit Feststehende. Unmittelbares Object der christlichen Hoffnung als eingegossener Tugend ist ihm nicht Gott, sondern die geschöpfliche Glückseligkeit, da nicht Gott, sondern nur ein Act, durch welchen Gott erreicht wird, unmittelbares Object des menschlichen Amor concupiscentiæ sein könne. Die Auseinanderreißung der beiden in ihrem absoluten Objecte sachlich vollkommen coincidirenden Amores, des Amor concupiscentiæ und Amor amicitiæ, führen ihn weiter auch zu rigoristischen, psychologisch und moralisch unwahren oder schiefen Sätzen über die den rationalen Creaturen schuldige Liebe. Seine Ansicht, daß die Glaubenstugend nicht Tugend im eigentlichen Sinne sei, begründet er daraus, daß sie den Intellect, dessen Tugend sie sein soll, nicht zu demjenigen befähiget, wozu jede wahrhafte Virtus ihren Träger befähiget; sie verhelfe ihm nicht dazu, das Object intellectiv anschaubar zu machen, und dieser Mangel werde auch durch den im Willen vorhandenen charitativen Habitus nicht beseitiget. Capreolus erwidert,[1] daß Durand Recht hätte, wenn er sich darauf beschränken würde, mit

[1] 3 dist. 24, art. 3.

Thomas zu sagen, daß die Fides nicht für eine eigentliche Tugend des Intellectes genommen werden könne, weil sie eben dem Intellecte nicht die letzte Perfection verleihe; sie gehört aber auch gar nicht specifisch in den Bereich der intellectuellen Tugenden, sie ist eben eine theologische Tugend, und unter diesem Gesichtspunkte ihr Verhältniß zum allgemeinen Begriffe der Tugend zu prüfen. Daß die Fides durch die Präsenz der Charitas nicht vervollkommnet werde, ist nur dann wahr, wenn man die Fides als Intellectualtugend ansieht; aber ihre Subjectirung im Intellecte rechtfertiget nicht, sie als Intellectualtugend anzusehen, weil sonst die im Willen subjectirende Charitas den moralischen Tugenden einzureihen wäre. Die Fides gewinnt durch die Präsenz der Charitas den Charakter der Verdienstlichkeit für das ewige Leben, und somit die Eigenschaft einer wahrhaften Tugend; das Gleiche gilt von der theologischen Tugend der Hoffnung. Wenn Durand behauptet, durch die häretische Abirrung in einzelnen Glaubenssätzen gehe nicht der gesammte Glaubenshabitus verloren, so macht er sich einer Verwechselung des Habitus infusus mit dem Habitus acquisitus schuldig; letzterer dauert allerdings fort, während der eingegossene Glaubenshabitus mit dem Momente der freiwilligen Abirrung in einem bestimmten Lehrpunkte verloren geht, gleichwie der Habitus charitatis mit der freien Einwilligung in eine einzige schwere Sünde verloren geht. Durand meint, es könne in Bezug auf eine und dieselbe Glaubenswahrheit der Glaubenshabitus mit einem Wissenshabitus zusammenbestehen. Er übersieht, daß Gegenstand des Glaubens im eigentlichen Sinne nur diejenigen Wahrheiten sind, an welchen, da sie der natürlichen Vernunft aus sich unzugänglich sind, nur deßhalb festgehalten wird, weil sie von Gott geoffenbart worden sind. Der Glaube, daß Gott ist, und daß nur Ein Gott ist, ist insofern Glaube, als diese Vernunftwahrheiten als göttlich geoffenbarte Wahrheiten anerkannt werden; an und für sich aber sind diese Glaubenssätze Vernunftwahrheiten, und die auf dem Wege des Vernunftdenkens gewonnene Überzeugung von der Wahrheit und Gewißheit ihres Inhaltes ist kein Glaubenshabitus, sondern ein Wissenshabitus, womit recht wol zusammenbesteht, daß das Object dieses Wissenshabitus formaliter die Eigenschaft eines Glaubensobjectes an sich habe. Gottes Sein und Eigenschaften sind für uns ein Gegenstand des Wissens, aber nicht der Anschauung; in letzterer Beziehung können sie Gegenstand des Glaubens sein, zu dessen Natur es gehört, ein unvollkommenes Er-

kennen zu sein. Glaube und Wissen können jedoch nicht in einen Act zusammenfließen, wie Durand meint, welcher behauptet, daß derselbe Denkact nach gewisser Seite und Beziehung Wissensact, nach einer anderen Seite Glaubensact sei; das Richtige ist, daß die auf demonstrativen Medien beruhenden Erkenntnißacte bezüglich des Seins und Wesens Gottes ihrer Natur nach von den auf dasselbe Object bezüglichen Glaubensacten unterschieden sind. Das Glauben verhält sich zum Wissen, wie unvollkommenes Erkennen zum vollkommenen Erkennen; daraus folgt jedoch nicht, daß, wie Durand meint, die Glaubenserkenntniß in Bezug auf ihre Gewißheit der natürlichen Vernunftgewißheit nachstehe. Durand meint, die Firmitas adhæsionis, die im Glauben statthat, könne nur uneigentlich Gewißheit genannt werden, da sie auf einem intellectuellen Irrthum beruhen könne; überdieß bringe es die Natur der Sache mit sich, daß man an dem durch Vernunfteinsicht als gewiß Erkannten fester hänge, als an dem bloß Geglaubten. Daß der Assensus firmus der Irrenden nicht Gewißheit im eigentlichen Sinne genannt werden könne, ist richtig; denn die Firmitas hat im gegebenen Falle eben nur ex parte subjecti, nicht aber ex parte objecti, noch auch ex parte medii statt. Im Glauben jedoch hat sie statt ex parte objecti und ex parte causæ propter quam, die keine andere als die Veritas prima selbst ist. Dieser ist ist der Glaubende durch den Willen zugewendet, der in Kraft der Gnade an demjenigen festhält, was nicht auf dem Wege natürlicher Vernunftgewißheit evident ist; diese in Gott gefestete Firmitas assensus steht nicht unter jener des Vernunftwissens, sondern über derselben, und läßt sich noch weniger als diese erschüttern. Das Statthaben einer Erschütterung und eines Abfalles von der geglaubten Wahrheit beweist nur, daß nicht der wahre und echte Glaube vorhanden war.

Durand's Lehre von der theologischen Tugend des Glaubens hängt, wie bereits angedeutet, mit seiner Lehre von der theologischen Tugend der Liebe zusammen. Er trennt den Amor concupiscentiæ vom Amor amicitiæ, und weist jedem derselben ein anderes Object zu; Gott an sich könne nicht Gegenstand unserer begehrenden Liebe sein, diese Art von Liebe zu Gott um seiner selbst willen könne uns gar nicht eingegossen werden, weil sie denkunmöglich sei. Um denkmöglich zu sein, müßte sie uns Gott als Seligmacher unserer Liebe werth erkennen lassen; dieß wird aber nicht durch die theologische Tugend der Charitas, sondern durch den Glauben bewirkt, und keines-

wegs nothwendig durch den eingegossenen Glauben, da wir auch ohne einen uns eingegossenen Glauben Gott uns als Vergelter denken können. Capreolus erwidert, daß weder eine Fides acquisita, noch eine Fides infusa für sich ausreichen würde, den Willen zu bewegen, daß er Gott, der ihm durch die Fides als Objectum beatitudinis gezeigt wird, freudig und ohne Mühsal und Selbstüberwindung anstrebe. Was also nach Durand der Glaube durch seinen Einfluß auf den Intellect zu bewirken hätte, hat in Wahrheit die eingegossene Charitas durch ihren Einfluß auf den Willen zu bewirken. Auch mißversteht Durand das Wesen der eingegossenen Liebe, wenn er sie wesentlich nur als begehrende Liebe faßt; sie ist noch weit mehr Amor amicitiæ, und zwar Beides mit Beziehung auf Gott als absolut Seligen und Quell unserer Seligkeit, wie Gott als höchstes natürliches Gut und Princip alles natürlichen Guten Gegenstand unserer natürlichen Liebe ist. Es gibt auch eine natürliche Liebe Gottes über Alles und um seiner selbst willen; im Lichte des lebendigen Glaubens wird sie kraft ihrer Bezogenheit auf ein Object übernatürlicher Erkenntniß in die Region des Übernatürlichen erhoben. Durand vermag die sachliche Coincidenz der begehrenden und der freundschaftlichen Liebe in einem gemeinsamen Objecte, welches im gegebenen Falle Gott ist, nicht zu fassen, weil er den Amor concupiscentiæ zu selbstisch auffaßt, so daß derselbe den Amor amicitiæ ausschließt; aber dann müßte ja auch die Liebe zum Freunde um seiner selbst willen das Begehren nach dem Freunde ausschließen, was unnatürlich und widersinnig erscheint. Durand urgirt wol den höheren Grad moralischer Verdienstlichkeit, welchen die Feindesliebe vor der Freundesliebe voraus habe; aber er vermag nicht darzuthun, daß ein und derselbe Mensch, welcher Freund und Feind liebt, beide mit gleicher Intensität liebe, die zudem gegen die moralische Gerechtigkeit und Wohlordnung verstoßen würde.[1]

Dem Aureolus gegenüber vertheidiget Capreolus[2] die thomistische Auffassung der theologischen Charitas insofern, als er gewisse Bemängelungen an der Begründung ihres Charakters als Tugend zu beseitigen sucht. Thomas hatte sich[3] die Einwendung gemacht, daß

[1] Capreolus verweist für die genauere wechselseitige Abwägung der moralischen Verdienstlichkeit der Freundes- und Feindesliebe auf Thom. 3 dist. 30, qu. 1, art. 3.

[2] 3 dist. 27, art. 3.

[3] 2, 2 qu. 23, art. 3.

die Charitas ein Freundschaftsverhältniß zu Gott involvire, die Freundschaft jedoch an sich keine Tugend sei, vielmehr im Dienste der Tugend stehen müsse, um moralisch zulässig zu sein; er beruhiget sich schließlich dabei, daß die Charitas nicht auf menschliche Tugend, sondern auf die göttliche Bonitas gegründet sei, und damit die gemachte Einwendung, soweit sie überhaupt von sachlichem Belange sei, von selbst entfalle. Aureolus meint nun seinerseits dafür eintreten zu sollen, daß die moralische Freundschaft im wahrhaften und eigentlichen Sinne Tugend sei, indem ihr Treulosigkeit und Wortbrüchigkeit als Laster entgegenstehe, und der Act der Freundschaft eine von den Acten der übrigen Tugenden specifisch unterschiedene sittliche Qualität und Circumstantiation habe, daher auch der aus wiederholten Setzungen desselben erwachsene Habitus einen besonderen Tugendhabitus constituiren müsse.[1] Capreolus erwidert, daß Thomas der Freundschaft den Charakter der Tugendhaftigkeit nicht abspreche,[2] und nur nicht die Univocität der Freundschaftstugend mit den übrigen Tugenden zugebe, soweit unter ersterer die im achten und neunten Buche der Nikomacheischen Ethik beleuchtete Art der Freundschaft zu verstehen sei im Unterschiede von jener, die im vierten Buche als Affabilitas und Amicabilitas besprochen werde.

Aureolus unterscheidet sich von Thomas in der Auffassung der vier Haupttugenden und in der Specificirung des unter dieselben fallenden Mannigfaltigen hauptsächlich dadurch, daß er die sogenannten Partes potentiales jener Haupttugenden unter die Partes integrales treten läßt, um mit Beseitigung gewisser formaler Allgemeinheiten unmittelbar die Gesammtheit des unter die Haupttugenden fallenden stofflichen Sonderinhaltes zu gewinnen.[3] Auf ähnliche Weise geht er in Bestimmung des Objectes der Glaubenserkenntniß vor. Er erklärt sich gegen das Bemühen der thomistischen Doctrin, die besonderen Wahrheiten des Glaubens dadurch unter eine gemeinsame Fassung zu bringen, daß ihnen die gemeinsame Beziehung auf die Veritas

---

[1] Capreolus subsumirt die Amicitia unter die Haupttugend der Gerechtigkeit. Über die Grundauffassung und Specification dieser Haupttugend bei Aureolus vgl. meine Abhandlung: „Averroismus" u. s. w. S. 54 f.

[2] Wenn es bei Thom. Virtt., qu. de caritate, art. 2 ad $8^{vum}_{=}$ und 3 dist. 27, qu. 2, art. 2 ad $1^{mum}_{=}$ scheinen sollte, daß dieß der Fall sei, so gehe aus 2, 2 qu. 23, art. 3 das Gegentheil hervor, ohne daß letztere Stelle mit ersterer in Widerspruch stünde.

[3] Vgl. Averroismus u. s. w. S. 52 ff.

prima als Objectum formale des Glaubens gegeben werde; nicht die Veritas prima, sondern Gott selbst sub ratione divinitatis soll das Objectum formale des Glaubens sein. Mit der Beseitigung der Beziehung der einzelnen Glaubenswahrheiten auf die Veritas prima als gemeinsame Form ihres Erkenntnißinhaltes fällt auch die Wesensbestimmtheit derselben als inevidenter, änigmatisch verhüllter Wahrheiten, wie denn auch Aureolus nicht zugeben will, daß die Nothwendigkeit eines eingegossenen Tugendhabitus aus der Übernatürlichkeit des Glaubensobjectes begründet werden soll. Was Aureolus in letzterer Beziehung beibringt, beweist nach Capreolus [1] nicht mehr als dieß, daß man auch ohne eingegossenen Habitus übernatürlichen Wahrheiten zustimmen könne, was niemand bestreitet; die Frage ist jedoch, ob, wie schon oben gegen Durand bemerklich gemacht wurde, eine derartige Zustimmung die Eigenschaft einer gegen jede Gefährdung geschützten dauernden Adhäsion an sich habe. Die Bemerkung des Aureolus, daß das Inevidente als solches nicht directes Object des Glaubens sein könne, wäre dann richtig,[2] wenn die das Wesen der Glaubenswahrheit als solcher constituirende Nichtevidenz formales Object des Intellectes ex parte rei intellectæ wäre, so daß aus ihr heraus als einem Primum intellectum der gesammte Materialinhalt des Glaubensbewußtseins verstanden werden müßte. Nun ist sie aber formales Object des Intellectes bloß ex parte intelligentis, und darum braucht dasjenige, was sie ist oder bedeutet, nicht sofort auf den ersten Blick verstanden zu werden. Verhält es sich doch ähnlicher Weise auch mit anderen Notionen, welche in ihrer Art ex parte intelligentis formales Object des Intellectes oder Formalis ratio objecti intellectus sind: Verum, Intelligibile; ihnen entsprechen im Gebiete des gläubigen Erkennens: Inevidens, Aenigma, Absens u. s. w. Aureolus sagt, Object des Glaubens sei das Verum, welchem man auf Auctorität hin anhange; es liegt nahe, einzusehen, weßhalb die Adhärenz auf Auctorität hin statthat, nämlich weil jenes Verum ein Absens, Inevidens ist. Aureolus wendet ein, daß die Nichtevidenz als Privatio doch nicht die Conditio formalis eines positiven Habitus, wie der Glaube ist, sein könne; sie ist eine bloße Denomination des Objectes in dessen Verhältniß zur intellectiven Potenz. Capreolus gibt zu, daß

[1] 3 dist. 24, art. 3.

[2] 3 dist. 25, art. 3.

sie sich zum Intellecte nicht als Principaliter movens und Principaliter determinans, sondern bloß als Concomitativum des Principaliter movens et determinans verhalte; dieses Letztere ist eben die Veritas prima selbst, die mit Gott identisch ist,[1] was Aureolus übersieht, wenn er statt der Veritas prima Gott als Objectum formale fidei bezeichnet wissen will. Aureolus meint wol, daß Veritas prima, als göttliches Attribut verstanden, zum Begriffe der Gottheit gar nichts hinzufügt; sollte es aber etwas hinzufügen, was nicht schon unmittelbar im Begriffe der Gottheit selbst liegt, so treten das Objectum formale und Objectum finale in der theologischen Glaubenstugend auseinander, was gegen den allgemeinen Begriff derselben streite. Darauf ist zu sagen, daß die Veritas prima als göttliches Attribut nicht etwas von der göttlichen Essenz real Unterschiedenes besage, sondern bloß in unserem Denken von der Essenz abgetrennt wird. Das angebliche Auseinanderfallen des Objectum formale und Objectum finale hat nicht statt, weil das Verum das Bonum und der Finis des Intellectes, des Subjectes der Glaubenstugend ist, und demzufolge die Divinitas weit mehr sub ratione veritatis als nach irgend einer anderen Beziehung im Glauben als finis fidei et intellectus erscheint, während sie in Bezug auf den Willen und die Charitas sub ratione bonitatis primæ als Formalursache und Finalursache sich darstellt.

Die Habitus des Glaubens und der Charitas beziehen sich auf Gott als Urwahren und Urguten, und werden demnach nach Maßgabe dessen, wie das Wahre und Gute selbst als Attribute des Seienden und Urseienden aufgefaßt werden, verschieden bestimmt. Aureolus erklärt sich, wie wir im Vorausgehenden sahen, gegen jedwede Unterscheidbarkeit des Verum und Bonum vom Esse, an welchem sie sind, und eben so läßt er auch Verum und Bonum selbst schlechthin zusammenfallen; jede Substanz sei per essentiam suam wahr und diligibel, wie sie per essentiam suam Eine sei. Nach Capreolus[2] ist keine Creatur formaliter und im eigentlichen Sinne per essentiam suam wahr, so wenig als sie per essentiam suam intelligibel ist; sie ist vielmehr, wie sie per respectum intelligentis intelligibel ist, so per respectum ad intellectum wahr. Eben so wenig kann eine Sache

[1] 3 dist. 24, art. 3.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 1.

unter völligem Hinwegsehen von dem, was sie schlechthin oder secundum quid ist, intelligibel sein, weil sie unter Abstraction hievon überhaupt nicht mehr im eigentlichen Sinne Ens wäre. Daraus folgt, daß Ens und Bonum convertible Begriffe seien; als solche können sie aber nicht absolut coincidiren. Durand seinerseits will, eben auf die Nichtcoincidenz derselben gestützt, ihre Convertibilität nicht zugeben; die Ratio boni sei eine unabhängig vom Denken bestehende Ratio realis, daher das Bonum wenigstens Ratione reali vom Ens unterschieden sein müsse. Capreolus[1] hält dafür, daß man die Ratio boni nicht so schlechthin für eine Ratio realis ausgeben könne, sie halte vielmehr gleich der Ratio unius und Ratio veri die Mitte zwischen Ratio realis und Ratio non realis; die Bezeichnungen Unum, Verum, Bonum significiren ein mit einem Respectus rationis verbundenes Absolutum positivum. Durand halte Perfectio und Perfectibile für bloße Respectus, was sie doch nur secundärer Weise seien, während Perfectio und Perfectibile primär Absoluta besagen, nämlich Act und Potenz. Sofern er nun die Perfectio und das Perfectibile, gleichwie ferner das Bonum als Relativa secundum esse, statt als Relativa secundum dici nimmt, bekämpft er auch in verfehlter Weise die allerdings unzulässige Ansicht des Scotus, daß das Bonum wegen seiner Convertibilität mit dem Ens keine Relation formaliter besagen könne, während das Richtige doch nur dieß ist, das Bonum besage nicht einen bloßen Respectus, sondern ein Absolutum cum respectu. Durand steift sich darauf, daß das Bonum dem Ens nicht als Condivisum gegenübertreten, sondern nur als Inferius unter der höheren, Alles in sich fassenden Notion des Ens enthalten sein könne; nur als Condivisum aber könnte es essentialiter mit dem Ens convertibel sein. Diese Argumentation beweist jedoch nur, daß Durand den Gedanken dessen, was zwischen dem Differens ratione totaliter reali und dem Differens sola ratione inzwischen liegt, nicht zu erfassen vermag; und eben dieses mitten Inneliegende ist das mit dem Esse Convertible, und läßt diese Convertibilität zu, weil es außer und über den kategorischen Bestimmtheiten der Dinge steht.[2] Durand meint, die erwähnte Conver-

[1] 2 dist. 34.

[2] Aliqua ratio est totaliter realis, utpote ratio eorum, quorum nominibus importatur pure ens reale in prædicamento collocabile; aliqua vero ratio est totaliter non realis, utpote ratio eorum, quorum nominibus impor-

tibilität des Ens und Bonum involvire, daß das Bonum als Prædicatio in quid vom Ens ausgesagt werde, wie z. B. Animal oder Homo von allen dem Genus Animal oder der Species Homo angehörigen Wesen ausgesagt werde; in dieser Weise lasse sich aber das Bonum nicht vom Ens prädiciren, da es seinem Begriffe nach etwas Anderes besage, als das Wort Ens. Dieser Einwand beweist indeß nur so viel, daß das Bonum nicht in eigentlichem Sinne als Prædicatio in quid vom Esse ausgesagt werden könne; es gibt außerdem auch eine Prædicatio in quid in weiterem Sinne, und in diesem kann allerdings das Bonum vom Sein als solchem in quid prädicirt werden. Es ist wol richtig, daß das Bonum einen Respectus rationis involvirt, der nicht etwas der Res innerlich Eignendes ausdrückt; aber er deckt sich mit der Gesammtheit des Esse, und darum sind Bonum und Ens als convertibel zu erachten.

Bonum und Verum fallen bei Durand derart auseinander, daß das Bonum etwas Beziehungsweises an den Dingen, das Verum eine subjective Selbstbeziehung des Intellectes auf die Dinge besagt. Das Verum hat ein bloß vorstellungsweises Sein, es existirt bloß im vorstellenden Intellecte. Dieselbe Ansicht wird von Herväus vertreten. Capreolus[1] erwidert, daß das Verum allerdings objective im Intellecte sei, aber nicht einzig objective. Das Verum ist eine Passio des Objectes des Intellectes, soweit das Object ein Intellectum actu ist; dasjenige aber, was in solcher Art Object des Intellectes ist, kann in seinem Begriffe ein Factum per intellectum oder ein Esse formaliter in intellectu in sich schließen. Das Verum als solches besagt allerdings nicht etwas Reales, sondern einen Respectus rationis; damit ist aber ganz wol vereinbar, daß es materialiter ein Reale besage, der Materialinhalt des Verum und die formale Seite des Wahren integriren einander. Durand meint, der Intellect werde bloß deßhalb wahr genannt, weil er ein wirkliches äußeres Object apprehendirt; er wird primär vielmehr deßhalb wahr genannt, weil er jenes Object wirklich apprehendirt, sofern er die Species perfecta desselben in sich actuirt.

---

tatur pure ens fictitium, ut ratio chimæræ, vel pura negatio ut ratio non entis vel coecitatis aut alterius privationis, vel purus respectus rationis, ut ratio generis et speciei. Aliqua vero est partim realis et partim non realis, sicut est ratio eorum, quorum nominibus importatur aliquid absolutum positivum cum respectu rationis, ut sunt rationes unius et veri et boni. L. c.

[1] 1 dist. 19, qu. 3.

Aureolus will seinerseits das formale Moment im Begriffe des Verum eliminiren; das Verum soll ausschließlich die Sache als solche besagen, und zwar von Seite ihres reinen Begriffes, unter Beseitigung jeder in der empirischen Wirklichkeit ihr anhaftenden privativen oder positiven Bestimmtheit, die nicht zum Wesen der Sache gehört. Capreolus stimmt dem Aureolus insofern bei, als derselbe daran festhält, daß die Wahrheit nicht etwas bloß Beziehungsweises sei; er gehe aber zu weit, wenn er behaupte, daß Verum einen Respectus oder eine Conformität des Intellectes mit der Sache auch nicht einmal connotire. Dieß könne selbst nicht in Bezug auf die mit der göttlichen Essenz an sich absolut identische Veritas prima schlechthin behauptet werden; wenigstens können wir die göttliche Essenz nicht als Wahrheit denken, ohne eine Conformität derselben mit ihrem Selbstgedanken mitzudenken. Aureolus meint, die Veritas sei eine Vollkommenheit schlechthin, und könne als solche nicht bloß Beziehungsweises connotiren; er unterläßt jedoch zu zeigen, wie wir uns solcher beziehungsweiser Auffassungen dessen, was im Denken von einem Anderen, mit welchem es real identisch ist, abgetrennt werden muß, sollten entschlagen können. Die Wahrheit einer Sache ausschließlich in die Sache ohne Beziehung derselben auf den Intellect zu verlegen geht nicht an, weil das Kriterium der Wahrheit des Dinges eben nur im Begriffe der Sache liegt, und dieser gehört dem Intellecte an. Aureolus dringt auf den reinen Begriff, der von aller dem Dinge an sich fremden Beimischung eines privativen oder positiven Beisatzes frei sei; aber die Beseitigung des empiristischen privativen Beisatzes läßt sich nur durch den Zurückgang auf das die Privation aufhebende urbildliche Sein des Dinges im göttlichen Gedanken beseitigen, so daß demnach die Conformität mit der Idee sich zur Abscheidung von der Privatio conformitatis als Prius verhält. Der reine Begriff, auf den Aureolus dringt, darf nicht als jener des Entleertseins von aller in der empirischen Wirklichkeit sich darbietenden Bestimmtheit des Dinges genommen werden, er ergibt sich vielmehr aus der Beziehung dieser Bestimmtheit auf die göttliche Idee als absolute Wahrheit des Dinges; und so erscheint die Veritas als jenes Positive, ohne dessen Vorhandensein die angestrebte Puritas als ein an sich bloß Negatives in Nichts zerfließt.

Die von Capreolus bekämpften Auffassungen des Bonum und Verum von Seite des Aureolus und Durandus stehen einander als unvermittelte Gegensätze einseitig idealistischer und empiristischer An-

schauungsweise gegenüber, zwischen welchen Capreolus die richtige Mitte aufzuzeigen sucht. Diese wird gewonnen durch den Rückgang auf die speculative Idee des göttlichen Seins als des Urwahren und Urguten, in welcher sich das absolute Kriterium für das Verständniß der Wahrheit und Güte der geschöpflichen Dinge darbietet. Aureolus stützt seine Behauptung von der absoluten Nichtunterscheidbarkeit der göttlichen Weisheit und Güte von der göttlichen Wesenheit auf seine Idee von der absoluten Einfachheit Gottes, welche eine derartige Unterscheidung schlechthin nicht zulasse. Jede der göttlichen Perfectionen sei formaliter unendlich; wenn nun die göttliche Unendlichkeit und die Begrenztheit des menschlichen Intellectes zusammen Ursache sein sollen, daß wir uns eine Vielheit der göttlichen Perfectionen denken, so müßte auch jede einzelne besondere göttliche Perfection zufolge ihrer Unendlichkeit unter eine unbegrenzte vielfache Auffassung unseres Intellectes fallen, und so für uns in's Unendliche sich vervielfältigen. Die von Capreolus[1] auf dieses und verschiedene andere Argumente ähnlicher Art gegebene Antwort deckt den eigentlichen Grund der Differenz zwischen Aureolus und den Thomisten auf, der darin besteht, daß Aureolus an einer gewissen Apriorität der Gottesidee festhält, welche thomistischer Seits nicht zugestanden wird. Capreolus läugnet nicht, daß wir in jeder besonderen göttlichen Vollkommenheit die Tota res divinæ perfectionis denken; es gebe aber keinen menschlichen Gedanken, mittelst dessen jene Tota res in aller Weise (totaliter) gedacht werden könnte. Die Ursache, weßhalb wir eine Vielheit der göttlichen Perfectionen denken, ist diese, daß wir den Gedanken der göttlichen Vollkommenheit uns überhaupt nur auf Grund der an den Creaturen wahrgenommenen mannigfachen Vollkommenheiten bilden; wir können uns nun allerdings alle verschiedenen auf dem Erfahrungswege uns bekannt gewordenen Vollkommenheiten in einem einzigen Sein vereiniget denken, müssen aber jede derselben, sofern wir sie als Attribut der göttlichen Wesenheit denken, unter einem bestimmten Begriffe denken, der von dem einer jeden anderen Vollkommenheit und Eigenschaft sich bestimmt abscheidet, weil er ohne bestimmte Abgrenzung und Abscheidung von uns im Denken nicht festgehalten werden könnte. So kommt es, daß wir uns zwar unendlich viele Vollkommenheiten Gottes, aber jede derselben nur unter Einem, keine unendliche Vervielfältigung zulassenden Concepte denken können.

[1] 1 dist. 8, qu. 4, art. 2.

Für Thomas sind die Gedanken des Urwahren und Urguten Medien der demonstrativen Erweisung des göttlichen Seins, welche Aureolus nicht gelten lassen will, weil sie ihm vermöge ihrer absoluten Unabtrennbarkeit vom göttlichen Sein nicht vermittelnd zwischen den uns unfaßbaren Gedanken dessen, was Gott an sich ist und zwischen das Esse der geschöpflichen Dinge treten. Der Gedanke des Urhaften hat für ihn überhaupt keine causale Bedeutung; wenigstens lasse sich dieselbe nicht strenge erweisen. Es sei keine gemeingiltige Wahrheit, daß das Mensurirende Ursache des Mensurirten sein müsse; Weiß sei die Mensur aller anderen Farben, das reinste Weiß die Mensur alles minder rein Weißen, ohne die productive Ursache desselben und der übrigen Farben zu sein. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß Aureolus sein Beispiel übel gewählt habe; die Farben sind Accidentien, und werden als Accidentien zuhöchst nicht wieder durch ein Accidens, sondern durch die Substanz, deren Accidentien sie sind, mensurirt und producirt.[2] Auch aus der Finalbeziehung der Weltdinge auf Gott soll sich nach Aureolus kein Argument für die demonstrative Erweisung des göttlichen Seins ableiten lassen; er meint, jene Beziehung lasse sich ohne Herbeiziehung einer schöpferischen Causalität Gottes aus den natürlichen Inclinationen der Dinge erklären. Capreolus erwidert unter Verweisung auf Thomas,[3] daß unter Hinwegsehen von Gott als wirksamer Causa finalis oder zwecksetzender Causalität sich die Bonitas rerum nicht erweisen und erklären lasse.

Aureolus bemängelt sämmtliche fünf von Thomas beigebrachte Beweise für Gottes Dasein, und zwar aus dem Grunde, weil er gemeinhin den ontologischen Rückhalt der demonstrativen Erweisbarkeit Gottes in Abrede stellt. Er will nämlich nicht zugeben, daß der Satz: Deus est, eine Propositio per se nota sei oder sein könne. Die Notionen Deus und Esse schlössen sich nicht wechselseitig ein, auch nicht im Denken des Seligen; vielmehr begründe sich im Denken des Seligen sowol, als auch des Erdenwanderers der Satz Deus est aus dem reinen und bestimmten Concepte der Gottheit in dieser Schlußfolge: Deus est actus purus, Actus purus est, ergo Deus est. Capreolus erwidert, daß wir, obschon wir den Conceptus proprius Dei nicht zu erfassen vermögen, doch so viel ermitteln können, es

[1] 1 dist. 3, qu. 1.

[2] Capreolus citirt hiefür Thom. Ver. qu. 2, art. 4 ad 4^{tum}.

[3] Thom. Ver. qu. 5, art. 2; Gent. III, c. 64.

müsse im Begriffe Gottes das Sein enthalten sein; daraus folgt, daß der Satz Deus est an sich eine Propositio per se nota ist, für uns aber es nicht sein kann, weil wir erst auf dem Wege demonstrativer aposteriorischer Beweisführung zur Einsicht in die denknothwendige Wahrheit desselben gelangen.

Die grundsätzliche Betonung der absoluten Simplicität der göttlichen Essenz äußert bei Aureolus auch ihre Rückwirkung auf die Auffassung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, rücksichtlich welcher er der thomistischen Doctrin[1] den Vorwurf macht, daß sie eine wenigstens virtuelle Unterschiedenheit von Essenz und Person in Gott zugestehe, was eine unhaltbare Mitte zwischen der Negation einer solchen Distinction und zwischen Steigerung derselben zu einer actuellen Unterschiedenheit Beider darstelle.[2] Aristoteles lehre, ein actueller Effect setze eine actuelle Ursache, ein potentieller Effect eine potentielle Ursache voraus; die Ursache, daß Affirmation und Negation bezüglich einer Sache sich nicht widersprechen, sei die in derselben statthabende Unterschiedenheit oder Nichtidentität, die so gewiß eine actuelle sein muß, als der Widerspruch nicht actuell statthaben soll; nun ist Gemeinsamkeit der Essenz und Ausschließlichkeit der Proprietäten der göttlichen Suppositа ohne Zuthun des Intellectes vorhanden, somit müßte die angenommene reale Nichtidentität von Essenz und Person (Relatio) nicht bloß eine virtuelle, sondern eine actuelle sein. Capreolus[3] bestreitet, daß Affirmation und Negation als zwei reale Contradictionen an einem Dinge unabhängig vom Denken des Intellectes vorhanden sein können; die Negation ist gemeinhin nichts Reales in der Natur der Dinge, sondern bloß ein Ens rationis. Man kann demnach nicht sagen, daß Zeugen und Nicht-

[1] Als significante Belegstellen für den Inhalt dieser citirt Capreolus Thom. 1 dist. 35, qu. 1, art. 1 ad $2^{\text{dum}}_{=}$; 1 dist. 5, qu. 1, art. 1 ad $1^{\text{mum}}_{=}$; 1 dist. 33, qu. 1, art. 4; Gent. IV, c. 14; Pot. qu. 7, art. 1 ad $5^{\text{tum}}_{=}$; qu. 8, art. 2 ad $7^{\text{mum}}_{=}$; 1 qu. 38, art. 1 ad $2^{\text{dum}}_{=}$; 1 qu. 39, art. 5; 1 qu. 40, art. 1.

[2] Die selbsteigene Ansicht des Aureolus in diesem Punkte lautet: Pono propositionem affirmativam, quod illimitatio simpliciter essentiæ divinæ et determinatio proprietatum tollit contradictiones, quæ videntur occurrere in divinis. Ecce tres unitates in divinis, unam absolutam ipsius essentiæ, quæ est unitas totalitatis et indeterminationis, alteram proprietatis, quæ est unitas determinationis, tertiam proprietatis ad essentiam, quæ habet quasi modum relativæ indistinctionis, et nisi hoc esset, non tolleretur contradictio. Quodlibet V, art. 2.

[3] 1 dist. 2, qu. 3.

zeugen in Gott unabhängig vom Denken des Intellectes als reale Contradictionen vorhanden seien; das neben dem göttlichen Zeugen statthabende Nichtzeugen ist eine Gedankenbestimmtheit, die, obschon in der Beschaffenheit des göttlichen Wesens fundirt, doch nur in unserem Denken Actualität hat. Und gesetzt, es seien in Gott, wie es auch wirklich der Fall ist, von unserem Denken unabhängige Affirmationen und Negationen vorhanden, wie z. B. Communicabile und Non communicabile, Generare und Non generare, so folgt daraus nicht, daß man eine actuelle Unterschiedenheit zwischen Pater und Essentia in der Art zu setzen habe, daß diese actuelle Unterschiedenheit als Ursache des Nichtstatthabens einer Contradiction der genannten Gegensätze erschiene; denn ein Nichtstatthaben heischt als bloße Negation keine actuelle positive Ursache, sondern erklärt sich hinlänglich aus einer anderen Negation, nämlich aus der begrifflichen Nichtidentität von Pater und Essentia.[1] Aureolus macht gegen die virtuelle Distinction zwischen Essenz und Person die Auctorität Anselm's geltend, aus dessen Äußerungen[2] sich ergebe, daß jene Art der Distinction mit der Einfachheit der göttlichen Essenz sich nicht vereinbaren lasse. Capreolus erwidert, daß die Beweisführung Anselm's für die Einfachheit der göttlichen Essenz mit der vorliegenden Frage nichts zu thun habe. Anselm beweist, daß die göttliche Essenz nicht als zusammengesetzt gedacht werden könne; hiedurch ist aber keineswegs eine Pluralitas rationum ausgeschlossen, deren Auseinanderhaltung in unserem Intellecte sich vollzieht, ihren Anhaltspunkt aber in der göttlichen Essenz

[1] Negatio contradictionis fundatur in negatione et affirmatione; negatio autem fundata super negationem fundamentum debilius habet, quam distinctio rationis fundata in plenitudine divinæ perfectionis, in qua unum sunt secundum rem absolutam et relativam. Ex quo consurgit, quod intellectus potest habere diversas conceptiones de tali re omnimode perfecta. Patet ergo, quod dicta ratio nihil valet, quia supponit in divinis esse effectum aliquem ante omnem actum intellectus, scil. sublationem contradictionis vel non contradictionis, cui oporteat assignare aliquam causam in completo; hæc autem imaginatio satis debilis est. L. c.

[2] Aureolus citirt Anselm. Incarn. Verb. c. 5: Simplicia præstant compositis quantum ad simplicitatem actuum et compositionem, quoniam omne compositum necesse est actu vel intellectu posse distingui. Et tunc infert — fügt Aureolus bei — quod si Deus compositus est, aut nulla natura simplex est, aut aliqua natura est quæ natura Dei præstantior est . . . Ex quo patet, quod personam divinam posse per intellectum dissolvi in duo virtualiter inexistentia est omnino falsum et contra Anselmum.

als Fundament der von unserem Intellecte vorzunehmenden Unterscheidung jener Pluralitas rationum hat. Eine derartige Ratio intellectus ist denn auch die in Divinis statthabende Relatio, die sohin der Sache nach mit der göttlichen Essenz zusammenfällt, und nur in unserem Denken von derselben unterschieden wird, sei es, daß man sie als Concept unseres Intellectes oder als Res ut habens illum conceptum ansehen wolle. Ersteres sei das dem Geiste der thomistischen Doctrin Gemäßere. Aureolus findet es undenkbar, daß die göttliche Essenz, die weder in den drei Suppositis gezählt, noch neben ihnen als Viertes gezählt wird, selbst auch nur dem Begriffe nach eine von der Einheit der drei Suppositа unterschiedene Einheit haben sollte. Capreolus erwidert, die Ursache, daß die Essenz in den Suppositis nicht gezählt werde, liege darin, daß sie zu denselben als Commune zum Proprium, als Communicabile zum Incommunicabile sich verhalte; diese Ursache reicht aber nicht nur nicht aus, die von Aureolus gezogene Folgerung zu rechtfertigen, daß die Essenz nicht eine von der Unitas der drei Suppositа selbst nur dem Begriffe nach unterschiedene Einheit haben könne — sie macht vielmehr erklärlich, weßhalb die Unitas essentiæ in unserem Denken sich von der Unitas der drei Suppositа begrifflich abscheiden müsse. Denn sofern wir die Einheit der Essenz als solcher denken, denken wir nicht schon distinct die immanenten Wesensverhältnisse derselben; und denken wir umgekehrt die drei Suppositа, so denken wir neben ihnen die Eine Essenz, die sich in ihnen darstellt, als ein Viertes neben ihnen. Dieß erklärt sich aus der Unvollkommenheit unseres Denkens, für welches weder die Dreiheit in der Einheit, noch die Einheit in der Dreiheit unmittelbar vollkommen aufgeht.[1]

[1] Non oportet, quod si aliqua sunt, quæ non ponunt in numerum secundum rem, et quodlibet dicit meram rem, nec est nugatio addendo unum alteri, quod talia sint indistinquibilia secundum rationem; nec est, quod si fundent omnino eandem unitatem secundum rem, quod sint unum secundum rationem, imo essent plura secundum rationem. Intellectus enim poterit habere de tali re diversas rationes, tum propter inadæquationem cujuslibet rationis ad illam rem, tum per omnimodam perfectionem rei, ex qua venit quod perfectiones alibi dispersæ et multiplices sunt in tali re simpliciter et unite, et quod illa res potest diversis perfectionum similitudinibus in intellectu existentibus respondere tanquam suis inadæquatis similitudinibus; et ideo cum relatio et essentia, quæ in creaturis realiter differunt, in Deo sint idem secundum rem, illa res summe simplex potest concipi ut esse rerum, non concipiendo pro tunc relationem et e contra, et relatio in Deo correspondebit conceptui, cui non correspondet essentia, et e contra. L. c.

Auf diese Darlegungen gestützt, vertritt Capreolus[1] als thomistische Lehranschauung den Satz, der Name Gott und jede andere concrete Substanzialbezeichnung significire distinct die Quidität oder Essenz, indistinct aber das Suppositum der Essenz; in den materiellen Objecten seien Natur und Suppositum realiter unterschieden, auch in den geistigen geschöpflichen Substanzen seien Natur oder Essenz und Suppositum nicht völlig identisch. Alle diese Sätze werden von Aureolus bestritten; die concreten Namenbezeichnungen bezeichnen nicht principaliter die bloße Natur, der Name Gott supponire stets für die Person; sage man, Gott sei eine Essenz, oder Gott schaffe, erkenne u. s. w., so sei der Sinn dieser Sätze stets der: Habens Deum est essentia, intelligit, creat u. s. w.; die materiellen Objecte seien nur, sofern sie als Supposita genommen werden, nicht aber als abstracte Essenzen definirbar, demzufolge auch die von Thomas gewollte Auseinanderhaltung von Essenz und Suppositum derselben nicht haltbar; und da gemeinhin das Suppositum nicht mehr in sich schließe als die Natur, so könne selbstverständlich auch in den Engelwesen jene Auseinandersetzung nicht zugestanden werden. Capreolus erwidert, daß die geschöpflichen Supposita zwar nicht explicite, wol aber implicite den Gedanken des Esse in sich schließen als Habentia esse, dieses Esse aber, welches sie haben, muß als ein Habitum von ihnen als Habentibus unterschieden werden; es kann sonach weder mit den Suppositis, noch mit den Naturen derselben identisch sein. Die eingewendete Nichtdefinirbarkeit der abstracten Essenzen betreffend, ist auf den Unterschied zwischen Designationen per modum partis und per modum totius zu verweisen; sofern die Principia diffinientia als Significantia per modum partis verstanden werden, werden sie allerdings nicht von dem concreten Suppositum als einem im oben bezeichneten Sinne Habens prädicirt, denn letzteres wird eben nur per modum totius significirt. Daraus, daß das Abstractum nicht definirt wird, folgt nicht, daß durch die Definition nicht dasselbe importirt werde, was durch das Abstractum importirt wird; wie die Humanitas eine Pars formalis des concreten Individuums constituiren könne, hat Thomas in seiner Schrift de ente et essentia gezeigt.[2] Wenn

[1] 1 dist. 4, qq. 1 et 2.

[2] Capreolus citirt aus derselben (c. 3) folgende Stelle: Quia designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet, ut illud, unde nomen generis sumitur,

Aureolus demselben unterlegt, daß er in haltlosem Schwanken den Ausdruck Deus bald für die Essenz, bald für die Person supponiren lasse, so ist das Richtige dieß, daß Thomas den Ausdruck Deus niemals für die Essenz supponiren lasse, ohne denselben zugleich auch distincte oder indistincte für die Person supponiren zu lassen. Thomas restringirt selbst in den Sätzen: Pater et Filius sunt unus Deus, Trinitas est unus Deus, den Ausdruck Deus nicht auf die Essenz, sondern will nach seiner ausdrücklichen Erklärung[1] implicite auch die Personen durch denselben angedeutet wissen. Mit Unrecht also beschuldiget ihn Aureolus, von seinem Standpunkte aus den Satz: Deus generat Deum, nicht als eigentlich wahr erweisen zu können oder erweisen zu wollen.[2] Wol erklärt Thomas, daß die göttliche Zeugung eben so wol die Essenz als die Person zum Terminus habe; hierin ist er aber nur in seinem vollen Rechte.

Dawider werden nun allerdings von Aureolus viele Einwendungen erhoben, die sämmtlich darauf hinauslaufen, daß die göttliche Essenz nicht Terminus formalis der Generation sein könne, freilich aber auch nicht die Filiation oder die Person des Sohnes; sie könne überhaupt eben so wenig einen Terminus ad quem haben, als sie einen Terminus a quo habe, der Sohn sei einfach ein Constitutum aus göttlicher Essenz und Generatio passiva. Die Essenz könne nicht Terminus formalis der Generation sein, da sie schon vor der

---

cum præcisione formæ determinatæ speciem perficientis significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis, nomen autem significans illud, unde natura sumitur specici cum præcisione designatæ materiæ significat partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quædam addita partibus essentialibus scil. formæ et materiæ ..... sed magis est forma quæ est totum, scil. formam complectens et materiam, tamen cum præcisione eorum, per quæ materia nata est designari.

[1] Siehe Thom. 1, qu. 36, art. 4; 3 dist. 1, qu. 2, art. 4 ad 6tum; 3 dist. 6, qu. 1, art. 1.

[2] Dieser Vorwurf würde nach Aquarius weit eher Baconthorp treffen, welcher gegen Thomas die Ansicht vertritt, daß der Satz: Deus non generat, insoweit für wahr zu gelten habe, als man unter Deus einfach die göttliche Essenz verstehe. Aquarius entgegnet, daß man bei den Ausdrücken Deus und Deitas nicht bloß die Res significata, sondern auch den Modus significandi in's Auge zu fassen habe. Deus kann für die Person supponiren, Deitas nicht; somit ist wol der Satz: Deitas non generat zweifellos richtig, während der Satz: Deus non generat als unwahr zu verwerfen ist.

Generation im göttlichen Vater vorhanden sei; der Terminus relationis werde nicht durch die Production causirt, es habe vielmehr das Entgegengesetzte statt; Terminus formalis der Production sei gemeinhin das, wodurch formaliter ein Compositum totum zum Sein gelangt, die Essenz aber gelange nicht durch Generation zum Sein. Capreolus stellt in Abrede,[1] daß der Begriff des Terminus formalis der Generation oder Production ein Gelangen des Terminus zu einem früher noch nicht vorhanden gewesenen Sein involvire; im Begriffe der Terminus formalis liegt bloß das Mitgetheiltwerden an ein Producirtes, und das Gelangen des Producirten zum Sein durch den Terminus formalis. Nur bei nichtsubsistenten Formen und bei solchen, welche nicht Suum esse sind, erlangt der Terminus formalis durch die Production selbst erst seine Esse; dergleichen kann aber im göttlichen Generiren nicht statthaben. Das Argument, daß im göttlichen Generiren wegen Mangel eines Terminus a quo kein Terminus ad quem vorhanden sein könne, ist unzulässig, weil es nicht schlechthin zum Begriffe eines Terminus formalis des Generirtwerdens (generatio passiva) gehört, einen Terminus a quo zu haben, der nur dann vorhanden ist, wenn die Productio passiva eine Hinüberführung aus der Potenzialität in die Actualität ist, und wenn ihr eine Form mitgetheilt wird, welche nicht Suum esse ist; der Begriff des Terminus formalis besteht darin, daß durch ihn das Product dem Producenten conformirt und diese Conformität ihm vom Producenten mitgetheilt wird. Aureolus kann sich nicht denken, was am göttlichen Sohne als Terminus formalis der Generation sollte genommen werden können: nicht die Essenz, der es nicht accidiren könne, daß sie Res vera sei; nicht die Filiation, die ja mit der Generatio passiva identisch ist; nicht die tota persona Filii, indem diese formaliter durch die Generation constituirt wird, durch Generirung aber nicht ein Constitutum formaliter origine et principiatione erzielt werden könne. Aureolus setzt also voraus, daß das Originatum von der Originatio passiva nothwendig unterschieden sei; es würde sonst, meint er, etwas sich selbst gleichsam als Theil jenes Constitutum principiiren. Die Origo ist jedoch, lehrt Capreolus, nur dann vom Originatum unterschieden und ein Accidens desselben, wenn sie kein subsistentes Esse hat und nicht Esse suum ist. Demzufolge muß darauf bestanden werden, daß sowol

[1] 1 dist. 5, art. 3.

die Filiation als auch der Sohn selber durch die Origo zum Sein gelangen. Der Sohn ist der Terminus totalis der Generation, die Essenz der Terminus formalis derselben; die Läugnung des Letzteren beruht auf der schon zurückgewiesenen falschen Voraussetzung, daß der Terminus formalis durch die Production erst zum Sein gelange, und so der Essenz das Realsein accidire.

Aureolus bestreitet die thomistische Lehre von einer productiven Potenz in Gott als Productionsprincip des Sohnes und des heligen Geistes; Zeugen und Hauchen seien keine Productiones elicitæ, welchen ein Capiens entitatem als Resultat entspräche. Capreolus seinerseits[1] erklärt eine Potentia elicitiva in Gott eben so wol in Ansehung des Productionsactes als auch des Resultates desselben für unerläßlich nothwendig. Wir haben das göttliche Produciren nach Analogie des creatürlichen zu verstehen, unter Beiseitelassung dessen, was zur Unvollkommenheit des creatürlichen Producirens gehört. In den Creaturen wird die Potentia generantis eine Potentia generandi genannt, weil das creatürliche Generans durch seine Potenz eine Generatio activa und mit dieser das Genitum elicirt; im göttlichen Wesen aber producirt das Generans durch seine Potentia generativa nur das Genitum selbst, nicht aber das Generiren, obschon in der Potentia generativa der Grund liegt, daß das Generiren einen solchen Terminus hat. Wir müssen wol im Denken und Sprechen die göttliche Essenz als Potenz und die göttliche Essenz als Actio auseinanderhalten, und reden daher von der göttlichen Potenz als Actionsprincip; obschon indeß dieses nur menschlicher Weise gedacht und gesprochen ist, hat es doch einen Anhaltspunkt im göttlichen Wesen selbst. Wenn Aureolus einwendet, das Vaterseinkönnen könne doch nicht als Posse einer productiven Potenz, sondern nur als Posse einer nothwendigen Connexion verstanden werden, so übersieht er, daß die Paternität in doppeltem Sinne verstanden werden könne, nämlich als Relation und als Constitutivform des Suppositum paternum; im ersteren Sinne coincidirt allerdings das Zeugenkönnen mit dem Vaterseinkönnen, im letzteren Sinne hingegen geht die Paternität voraus und verhält sich zu demselben als Elicitivprincip. Aureolus meint, wenn das Generiren von einer productiven oder elicitiven Potenz ausfließe, so müßte der göttliche Vater selbst als Possibile produci

[1] 1 dist. 7, qu. 1.

genommen werden, da er doch erst durch das Generiren zum Vater werde; dieser Einwand hätte Berechtigung, wenn das Ausfließen des Generare aus der Elicitivpotenz ein reales Ausfließen und nicht bloß etwas von uns Gedachtes wäre.

Eine Consequenz der Bestreitung des elicitiven Charakters der göttlichen Zeugung und Hauchung ist, daß Aureolus beide Acte weder re noch ratione voneinander unterschieden sein lassen will; dafür aber sollen das Gezeugtwerden und Gehauchtwerden formaliter untereinander differiren. Nach Thomas differiren die beiden Processiones passivæ weder formaliter noch realiter, sondern secundum ordinationem originis; die Processiones activæ seien zwar nicht re, aber doch ratione unterschieden. Aureolus wendet ein, daß eine solche Unterscheidung sich mit der absoluten Simplicität der göttlichen Personen nicht vertrage; in der göttlichen Personalität seien Essenz, active Generation und Spiration geeiniget, und müssen auf solche Art geeiniget sein, daß damit die Simplicität der Personalität des Vaters zusammenbestehen könne. Generare und Spirare schließen die Möglichkeit contradictorischer Aussagen in sich, welche in Bezug auf die Person des Vaters nicht abzulehnen sind, sobald Generare und Spirare als Prädicationen von derselben Sache sub alio et alio conceptu genommen werden. Capreolus[1] erwidert, daß Generare und Spirare beziehungsweise Aussagen seien, die trotz ihrer Differenz in Bezug auf eine und dieselbe Sache nebeneinander bestehen können; wie man z. B. von einer ehernen Statue sagen kann, daß dieselbe bezüglich ihres Stoffes eine Res naturalis, bezüglich der dem Stoffe verliehenen Form eine Res artificialis sei. Die Einfachheit der göttlichen Person wird durch differente Prädicate derselben nicht aufgehoben, weil die Res nicht secundum sui rationem, sondern nur secundum esse suum ein Compositum ergeben können. Die Spiration concurrirt nicht zur Constitution einer göttlichen Person, ist aber auch kein Accidens, sondern eine Relatio subsistens, und als solche eine göttliche Person. Die formale Unterschiedenheit des Generari und Spirari begründet Aureolus daraus, daß ohne dieselbe der heilige Geist eben so wie der Sohn Verbum divinum sein müßte. Capreolus gesteht wol die begriffliche Unterschiedenheit zwischen Generari und Spirari zu, bestreitet aber, daß sie formaliter durch sich selbst voneinander

[1] 1 dist. 13, art. 2.

unterschieden wären, der Grund ihrer formalen Unterschiedenheit läge primär vielmehr in ihren Principien, welche sich gleichsam als Formen der Production verhalten; der Sohn wird per modum naturæ, der heilige Geist per modum voluntatis producirt. Dem Aureolus neutralisiren sich diese beiden Modi im allgemeinen Begriffe der Emanation; das Emaniren von Einem Principe (des Sohnes vom Vater) habe nicht mehr Bezug auf den Modus naturæ, als das Emaniren von zwei Principien (des Geistes vom Vater und Sohne) auf den Modus voluntatis. Die Intellection werde in uns von zwei Principien, vom Intellecte und vom Phantasma causirt; das Zusammenwirken zweier Agentien zur Hervorbringung Eines Productes habe den Charakter des Willentlichen nur dann, wenn es auf einmüthigem freiem Wollen beider Agentien beruhe und in Kraft eines solchen Wollens auch unterlassen werden könnte. Capreolus[1] entgegnet, Aureolus mißverstehe den heiligen Thomas, wenn er ihm die Ansicht unterstellt, daß das Hervorgebrachtwerden von Einem das Wesen der natürlichen Production constituire; Thomas sagt nur, daß dieß der Modus des natürlichen Hervorbringens sei. Das Zusammenwirken zweier Agentien zu Einer Production kann auch dann, wenn es mit Naturnothwendigkeit statthat, immerhin ein selbstgewolltes und somit freies Zusammenwirken der beiden Agentien sein. Die Behauptung des Aureolus, daß auch die Intellection durch zwei Agentien causirt werde, ist unrichtig; Hervorbringer der Intellection ist nur der Intellectus possibilis in Kraft seiner Actuation durch die mittelst des Intellectus agens vom Phantasma abgezogene Species.

Baconthorp stieß sich daran, daß Thomas mit der Voluntarietät der Production des heiligen Geistes zugleich auch die Natürlichkeit derselben vertreten wollte. Aquarius erwidert, daß die von Baconthorp nicht beachtete Unterscheidung zwischen der Libertas a coactione und der Libertas contradictionis den Schlüssel zur Erkenntniß der Vereinbarkeit beider einander angeblich widersprechenden Assertionen des heiligen Thomas darbiete.

Während Aureolus, um die Einfachheit der Person des göttlichen Vaters zu wahren, die Acte des göttlichen Zeugens und Hauchens nicht einmal Ratione auseinandertreten lassen will, behauptet Durand einen realen Unterschied beider, sowie auch der Spiratio activa und

[1] 1 dist. 6, art. 3.

Generatio passiva des Sohnes. Seine Gründe sind: Die Relationen unterscheiden sich gemäß ihren Terminis; zwei real unterschiedene Passiones können nicht aus einer und derselben Action ausfließen; Generare verhält sich zum Generari wie Spirare zum Spirari, somit auch Spirare zum Generare wie Spirari zum Generari, beide letztere seien real unterschieden, somit auch Generare und Spirare; Generare und Generari sind in keinerlei Weise realiter dasselbe, also auch das Generare des Vaters mit dem Spirare desselben nicht real identisch, noch auch das Generari des Sohnes mit dem Spirare desselben. Capreolus entgegnet,[1] daß die Relationen bezüglich ihrer Termini sich bloß im Esse relationis, nicht aber im Esse rei unterscheiden; wie Generare und Spirare zwar zwei Relationen, aber eine Res unica sind, so sind sie auch als zwei Actiones notionales eine Res unica, und brauchen nicht so sehr unterschieden zu sein wie die ihnen entsprechenden Passiones, weil zwar eine Passio von der anderen, nicht aber eine Actio von der anderen ausgeht. Generare und Generari sind nicht nur in der göttlichen Essenz, sondern auch in jener Res relativa, welche Spiratio communis heißt, identisch; nicht so aber Spirare und Spirari. Wollte man aus der realen Unterschiedenheit des Generare und Generari die reale Unterschiedenheit des Generare und Spirare beweisen, so würde man dahin kommen, mit der realen Unterschiedenheit zwischen Generans und Genitus auch jene zwischen Generans und Spirans behaupten zu müssen.

Der Grund, weßhalb Durand im äußersten Gegensatze zu Aureolus die Actionen des Generare und Spirare real unterschieden sein läßt, ist in seiner empiristisch-verstandesmäßigen Ansicht von einer Quasi-Materia in Gott zu suchen, welche den directesten Gegensatz zu der von Aureolus festgehaltenen Vernunftidee der absoluten Simplicität Gottes bildet. Sowol Aureolus als Durand lehnen den speculativen Begriff von Gott als der causalen Forma absoluta ab, der den Grundgehalt der gesammten thomistischen Gotteslehre und so auch die Unterlage der thomistischen Construction der Dreieinigkeitslehre bildet. Während aber Aureolus denselben durch einen anderen, wo möglich weit geistigeren und abgezogeneren Gottesbegriff zu überbieten trachtet, kennzeichnet die von Durand zugelassene Quasi-Materia Gottes das

[1] 1 dist. 6, art. 2.

Herabsinken von einer speculativen Conception des Gottesbegriffes zur formal-begrifflichen Behandlung desselben, in welcher allerdings der Grundton der thomistischen Auffassungsweise noch hin und wieder nachklingt. Die Quasi-Materia in Gott ist nach Durand die göttliche Essenz als das Quo est der göttlichen Personen, speciell des Sohnes, im Verhältniß zu welchem die mit der Person des Vaters gegebene generative Essenz als Præexistens zu denken sei. Capreolus[1] stellt nicht in Abrede, daß die göttliche Essenz sich als De quo zur Personalität des Sohnes verhalte; dieß sei jedoch nicht identisch mit der Auffassung der Essenz als Materie oder Subject, woraus der Sohn herausgebildet werden soll. Die göttliche Essenz habe wol etwas von dem an sich, was der Materie zukomme, nur nicht dasjenige, worin die creatürliche Unvollkommenheit der Materie sich darstellt: Potenzialität und Actuabilität. Das De quo est einer Sache muß nicht nothwendig als Materie oder Quasimaterie genommen werden, es kann auch die specifische Form eines Dinges bedeuten, wie z. B. gesagt wird, der Engel sei de natura intellectuali. Die denknothwendige Präexistenz der Essenz vor dem Sohne ist kein Grund, die Essenz als Quasi-Materia zu denken; sonst müßte auch die menschliche Seele für den denkmöglichen Fall ihrer Existenz vor der Bildung des Leibes als Materia hominis bezeichnet werden. Durand hält dafür, daß Existenz und Proprietät des Sohnes im Verhältniß von Materie und Form zu einander gedacht werden müssen; diese Annahme wäre aber nur dann zulässig, wenn nicht jeder der beiden im Denken unterschiedenen Constituenten des Sohnes das Totum constitutivum, oder nicht jeder ein Suum esse wäre. In Gott ist Esse und Quodest nicht unterschieden, daher kann auch nichts in Gott den Charakter der Potenzialität haben.

Durand kann die göttliche Essenz zufolge seiner Auffassung derselben als Quasi-Materia des Sohnes nicht als Terminus formalis der Generation anerkennen; das in der Hervorbringung des Sohnes Producirte sei nicht die Essenz, sondern blos die Relatio Filiationis. Durand setzt sonach — entgegnet Capreolus — fälschlich voraus, daß das Producirtwerden zum Wesen des Terminus fomalis gehöre; er sei hierin eben so im Irrthum, wie bei seiner Berufung auf den Satz, daß Principium und Principiatum real voneinander unterschieden

[1] 1 dist. 5, art. 3.

sein müssen. Dieser Satz ist wahr, sofern er auf den Unterschied zwischen Principium quod und Principiatum quo bezogen wird, nicht aber, wenn es sich um die Unterscheidung zwischen Principium quo und Principiatum quo handelt. Das Principium quo ist im gegebenen Falle die göttliche Essenz, die von der Form des Productes oder dem Terminus formalis der Production nicht real unterschieden sein kann, weil dasjenige, quo generans generat, zufolge der absoluten Vollkommenheit der göttlichen Generation dem Generans und Generatum vollkommenst gemeinsam ist, nicht bloß quoad speciem wie in der creatürlichen Generatio univoca, sondern auch quoad numerum.[1]

Auch Occam stellt in Abrede, daß die göttliche Essenz Terminus formalis der Generation in Gott sei. Der Begriff des Terminus formalis besage, daß ein Producirtes durch denselben förmlich zum Sein gelange; niemand aber werde sagen wollen, daß die göttliche Essenz durch die göttliche Generation erst förmlich zum Sein gelange. Capreolus beanstandet die von Occam gegebene Begriffsbestimmung des Terminus formalis, und auch die exemplificirenden Beleuchtungen derselben. Occam sagt, wenn Gott die Materie als für sich subsistentes Sein schaffen würde, so wäre sie, obschon nichts weniger als Form, doch der Terminus formalis des göttlichen Productionsactes; woraus erhelle, daß der Terminus formalis mit der Form als solcher nichts zu thun habe. Capreolus erklärt dieses Beispiel als nicht hieher gehörig.

Occam setzte fälschlich voraus, der Materie werde deßhalb die Fähigkeit, Terminus formalis eines Productionsactes zu sein, abgesprochen, weil ihr Begriff als der eines bloß potentiellen Seins das Gelangen zum Sein durch einen Productionsact ausschließe. Der Grund einer Unfähigkeit, Terminus formalis einer Production zu sein, ist jedoch ein ganz anderer, nämlich dieser, daß nicht sie, sondern bloß die Form dem Producte vom Agens mitgetheilt wird. Dieß gilt auch vom göttlichen Schöpfungsacte, in welchem die Materie gesetzt worden ist, sofern sie ohne Form nicht in's wirkliche Sein treten konnte. Falsch ist ferner Occam's Annahme, daß für den Fall, als die menschliche Seele vor ihrem Leibe in's Sein gesetzt würde, die Seele nicht Terminus formalis der Creation der Materie wäre; sie wäre es in der That als Terminus formalis des aus der zuerst

[1] Capreolus beruft sich zur näheren Erläuterung des Gesagten auf Thom. 1 qu. 41, art. 5 ad 1^{mum}; Pot. qu. 2, art. 2 ad 3^{tium}.

vorhandenen Seele und der nachfolgend hinzukommenden Materie gebildeten Compositum.

Die Auffassung der immanenten Productionen des göttlichen Wesens reflectirt sich selbstverständlich auch in der Auffassung der göttlichen Productionen ad extra. Der thomistischen Construction der göttlichen Dreieinheit liegt der Gedanke einer Selbstformation der göttlichen Essenz in den Acten des intellectiven Erkennens und Wollens zu Grunde; das creatürliche Correlat dieser Selbstformation ist die Abgestaltung und Nachgestaltung der causalen Forma absoluta in den vielfältigst diversificirten creatürlichen Seinsmöglichkeiten, die dem göttlichen Erkennen sich präsentirend durch den göttlichen Schöpferwillen zu creatürlichen Wirklichkeiten geworden sind. Den die göttlichen Personen constituirenden inneren Beziehungen des göttlichen Seins entspricht eine von Ewigkeit her statthabende Beziehung des göttlichen Selbstgedankens auf die außer ihm möglichen Dinge, deren Begriffe es nicht widerspricht, daß sie auch schon seit ewig durch den göttlichen Willen in's Dasein gesetzt worden wären; der Begriff der Geschöpflichkeit schließt nichts Anderes als das Hervorgebrachtsein aus nichts in sich. In den Begriff der Creation theilen sich Gott und Geschöpf derart, daß die Creatio activa mit der göttlichen Essenz selbst zusammenfällt unter Hinzudenkung der Beziehung derselben auf das durch sie nach Außen Hervorgebrachte, während die Creatio passiva eine der Creatur formaliter inhärirende Relatio temporalis bezeichnet.

Von allen diesen Sätzen findet sich bei Aureolus das Gegentheil behauptet. Keine Creatur sei irgendwie Terminus des göttlichen Erkennens, das göttliche Denken der Dinge sei vielmehr unabhängig von einer Beziehung des göttlichen Seins und Wesens auf dieselben; die Dinge sind dann und darum, wann und weil Gott will, daß sie seien, ein Sein von Ewigkeit her widerspricht dem Begriffe der in der Form des Zeitdaseins existirenden Dinge; die Creatio activa dürfe nicht mit dem göttlichen Wollen oder mit der göttlichen Essenz identificirt werden, sie sei vielmehr eine transeunte Thätigkeit, welche deßhalb nicht bloß dem Begriffe nach, wie bei Thomas, sondern sachlich von der auf sie folgenden Erhaltung der Dinge unterschieden werden müsse. Wie die immanenten Productionen in Gott unter die Kategorie der Actio Passio fallen, so auch die göttlichen Productionen ad extra; der Actio müsse aber eine Passio entsprechen, dem Creare ein Creari, welches letztere sich jedoch auf dem Standpunkte des natürlichen Ver-

nunftdenkens ohne Widerspruch sich nicht zurechtlegen lasse, sofern man sich eine Passio denken soll, deren Subject erst am Ende der Passio vorhanden sein könnte. Die natürliche Unbegreiflichkeit, ja Undenkbarkeit einer Hervorbringung aus nichts ist das Correlat der Opposition des Aureolus gegen die von Thomas gelehrte Beziehung des Selbstgedankens Gottes auf die außer ihm möglichen Dinge, deren ausschließlicher Causalgrund nach Aureolus eben nur der göttliche Wille ist.

Hören wir nunmehr vorerst, wie Capreolus[1] die natürliche Denkmöglichkeit des Hervorbringens aus nichts gegen Aureolus zu erhärten sucht. Aureolus sagt: Jede Production setze eine Terminus a quo und einen Terminus ad quem voraus; das Nichts könne keinen Terminus a quo abgeben. Capreolus erwidert, es gehöre nicht zum Wesen der Hervorbringung als solcher, daß sie zwei reale Terminos haben müsse, es wäre denn, daß es sich um eine mit Bewegung oder Veränderung verbundene Hervorbringung handle. Deßungeachtet könne man, sofern man den Terminus a quo in weiterem Sinne als Gegentheil, Carenz oder Nichtexistenz dessen nimmt, was durch den Terminus ad quem gegeben ist, auch das Nichts als Terminus a quo der Creatur bezeichnen, und zwar als einen Terminus per se, sofern in dem Fieri alicujus ex nihilo durch die Präposition ex das Verhältniß einer geordneten Aufeinanderfolge der durch die beiden Terminos repräsentirten Opposita ausgedrückt ist.[2] Aureolus meint, eine Aufeinanderfolge, in welcher das Prius durch den Eintritt des Posterius aufgehoben oder hinweggenommen wird, sei nur denkbar unter Voraussetzung eines Substractum commune, welches im gegebenen Falle fehle. Er übersieht, daß eben in diesem gegebenen Falle jener Ordo realis nicht vorhanden ist, welcher ein Substractum commune voraussetzt, denn zwischen Non ens und Ens besteht kein reales Ordnungsverhältniß. Aureolus wendet ferner ein, wie der Satz: Nihil est aliquid, einen Widerspruch in sich schließe, so auch jener: Ex nihilo fit aliquid, welcher ein Werden ohne Subject des Werdens voraussetze und somit auf den Satz: Nihil est aliquid, zurückleite. Aureolus übersieht, daß es sich in der Aufeinanderfolge von Nichtsein

[1] 2 dist. 1, qu. 2.

[2] Bezüglich der dialektischen Auseinandersetzung des mehrfachen Sinnes, in welchem das Fieri alicujus ex nihilo verstanden werden könne und in welchem Sinne es bezüglich des Creirtwerdens zu verstehen sei, verweist Capreolus auf Thom. Pot. qu. 3, art. 1 ad 16^{tum}.

und Sein um kein Causalverhältniß, sondern eben nur um ein Ordnungsverhältniß handle. Somit ist in der Creation keine Causa materialis des Fiendum vorauszusetzen. Obschon indeß die beiden Termini der Creation weder actuell noch potentiell ein Subjectum commune haben, so ist doch ein imaginäres gemeinsames Subject vorhanden, nämlich die Zeit, sofern man von einer Zeit vor und nach dem Schaffensacte sprechen kann, obschon in Wahrheit die Zeit erst mit der Schöpfung begonnen hat. Daraus folgt aber nur, daß die Creation nicht in Wahrheit, sondern nur imaginär und uneigentlich den Charakter einer Mutation habe, woraus sich die Antwort auf weitere mit der Beanstandung des thomistischen Schaffensbegriffes verbundene Behauptungen des Aureolus ergibt. Aureolus faßt nämlich die Creation als eine transeunte Action und vermißt, wie schon oben erwähnt wurde, deren denknothwendiges Correlat, die der creativen Thätigkeit entsprechende Passio. Eine solche Passio ist indeß nur da vorhanden, wo es sich um eine Actio cum motu vel mutatione handelt; eine derartige Actio hat aber in der Creation eben so wenig statt, als im göttlichen Zeugen. Beiderseits bedeutet die Actio nur die Forma agentis mit Bezug auf das Hervorgebrachte oder Originirte; von einer Passio kann da nur secundum modum intelligendi die Rede sein, sofern nämlich die Relation des Producirten zum Producenten eine durch ein Verbum passivum zu bezeichnende Relation darstellt. Darum spricht man in der Lehre vom göttlichen Zeugen von einem Generari und Nasci, in der Lehre vom göttlichen Schaffen von einem Creari.

Aureolus will nicht zugeben, daß Actio oder Motus mit der durch dieselben producirten Form real identisch sei: Motus und Actio seien etwas Transeuntes, die Form aber bleibe; die Form und ihre Theile seien Termini des Motus und der Esse mutata, nicht so Motus oder Actio; Form sei dasjenige, was durch den Motus producirt werde u. s. w. Nach Capreolus beweisen die Einwendungen des Aureolus nur so viel, daß man die Form mit Motus oder Actio nicht unbedingt identificiren könne; die Form falle unter den Begriff des Motus eben nur in ihrem Übergange aus der bloßen Potenzialität in die vollendete Actualität, d. i. solange sie im Fieri begriffen ist. Ist die Bewegung zum Abschlusse gediehen, so bleibt die Form in Bezug auf das durch den Motus in recto Besagte und den Materialinhalt desselben Bezeichnende zurück, während das-

jenige, wodurch das Formale des Motus constituirt wird und was durch ihn in obliquo besagt ist (nämlich die Habitudines zur anfänglichen reinen Potenzialität und der nachfolgenden vollkommenen Actualität der Form), hinwegfällt. Daß die Form der Terminus des Motus oder des Esse mutatum sei, ist nur relativ wahr; die Forma imperfecta kann, sofern sie Motus ist, nicht Terminus des Motus sein. Damit sind auch alle weiteren Einwendungen entkräftet, welche sämmtlich auf eine unzulässige absolute Auseinanderscheidung von Motus und Forma gestützt sind. Aureolus will aber weiter auch nicht zugeben, daß die Actio ein Motus sei. Das Motiv dieses Einspruches ist das Bestreben, die Actio als unvermögend zur Auswirkung der Forma agentis im Producte der Action erscheinen zu lassen. Gestützt wird der Einspruch durch die Behauptung, daß jeder Motus in der Zeit vor sich gehe, die Actio aber momentan sein könne. Das Letztere ist richtig; der Begriff des Motus läßt aber eine engere und eine weitere Fassung zu, so daß man unter denselben jede Art von Mutation, mag sie eine successive oder eine im Momente vor sich gehende sein, darunter subsumiren kann. Daraus erhellt nun, wie auch die Creation darunter subsumirt, und in dem von Thomas gelehrten Sinne zur rationalen Geltung gebracht werden kann. Die thomistische Auffassung geht nämlich dahin, daß das Crerari nicht in eigentlichem Sinne eine Mutatio oder Passio sei, daß wir es jedoch in unserem Denken und Sprechen unter den Modus einer Mutatio oder Passio zu fassen haben. Sofern nun in demselben Motus Actio und Passio vereiniget sind, erscheint die Creation als eine formative Thätigkeit, kraft welcher die göttliche Essenz im creirten Dinge sich abgestaltet.

Die Auffassung der Creation als einer transeunten Thätigkeit bringt es mit sich, daß Aureolus Erschaffung und Erhaltung der Dinge als zwei voneinander real unterschiedene Thätigkeiten ansieht. Erschaffung und Erhaltung verhalten sich zu einander wie Via ad terminum und Manutenentia in termino; stünde die Erhaltung als Fortsetzung der Creationsthätigkeit mit der Origo der Dinge in unmittelbarstem Zusammenhange, so müßte doch vor der Creatur vorerst die Origo derselben conservirt werden; es widerspreche sich, ein Ding als ein in demselben Momente zugleich erschaffenes und erhaltenes zu denken; die Creation könne als Action eines Momentes nicht die Ursache eines über diesen Moment hinaus verlängerten Seins der

Creatur sein, Production und Continuation fallen der Sache nach auseinander. Capreolus entgegnet, daß die Creatio activa in Bezug auf das in recto durch sie Besagte mit der göttlichen Substanz identisch, somit ewig sei, in Bezug auf den durch sie in obliquo besagten Effect aber so lange dauere, als die Creatur das Sein von Gott habe, indem es ihr während ihrer ganzen Dauer von Gott eingeflößt werde. Die Erhaltung ist nichts Anderes als die Continuation des Creationsactes, woraus jedoch keineswegs folgt, wie Aureolus folgert, daß Creiren dem Begriffe nach dasselbe wie Conserviren, oder daß die Conservation eine Continuatio originis sei. Der Sache nach müssen Schaffen und Erhalten zusammenfallen, weil Beides, sofern es im activen Sinne verstanden wird, mit der göttlichen Substanz zusammenfällt; sie müssen dem Begriffe nach unterschieden sein, weil jede der beiden Actionen in Bezug auf das in obliquo durch sie Besagte das Gegentheil dessen, was die andere bedeutet, involvirt, indem Seinsanfang und permanente Fortdauer des Seins zwei im Gegensatze zu einander stehende Wirkungen einer und derselben göttlichen Action sind.

Aureolus will keine besondere göttliche Erhaltungsthätigkeit in Bezug auf die corruptiblen Existenzen zugeben und bestreitet auch die göttliche Concurrenz zu den Actionen der Creaturen. Wenn Aureolus meint, daß eine in Bezug auf die corruptiblen Dinge zugestandene göttliche Erhaltungsthätigkeit in einem untergeordneten Verhältniß zu den die Corruption eines Geschöpfes causirenden natürlichen Agentien stehen müßte, so übersieht er, daß das corrumpirende Agens nur in Folge der göttlichen Mitwirkung zu seiner Action (oder vielmehr göttlichen Causation derselben, wie wir später vernehmen werden) seine corruptive Action ausüben kann. Aureolus bestreitet eine derartige göttliche Mitwirkung unter Berufung auf Augustinus und Averroes, deren ersteren er augenscheinlich mißversteht, so wie er auch letzteren ungehöriger Weise herbeizieht, da die von Averroes an der fatalistischen muhamedanischen Theologie geübte Kritik die christliche Lehranschauung nicht berührt. Aureolus fragt, weßhalb es Gott nicht möglich sein sollte, der Creatur ein Wirkungsvermögen zu verleihen, welches, nicht schöpferisch, darauf beschränkt sei, das potentiell Seiende actuell zu machen und das Perfectible seiner Vollendung engegenzuführen? Capreolus erwidert hierauf mit Thomas,[1] daß so wenig das Werkzeug

[1] Vgl. Thom. Gent. III, c. 66; Pot. qu. 3, art. 4.

eines Künstlers ohne kunstgerechte Führung, eben so wenig auch eine Res naturalis ohne göttliche Mitthätigkeit sich bethätigen könne. Jedes Agens inferius wirkt nicht bloß per virtutem propriam, sondern zugleich auch per virtutem omnium superiorum, letztlich Gottes selbst, der somit in den Actionen aller Creaturen mitthätig ist, nicht etwa als Partialagent neben den Creaturen, sondern als ein ihre Actionen insgesammt Durchwirkender. Derart wird es möglich, die Action des creatürlichen Agens als eine durch die göttliche Action nicht geschmälerte, sondern vielmehr geförderte zu begreifen; der Effect der creatürlichen Action ist totaliter sowol auf das creatürliche Agens als auch auf das göttliche Agens zurückzuleiten, auf jedes derselben jedoch in anderer Art, und beide Arten integriren einander zum vollkommenen Ganzen. Die mittheilsame göttliche Güte wirke nicht bloß das Sein der Dinge, sondern auch das Ursächlichsein derselben, so daß sie in Gottes Kraft ihrem göttlichen Urheber möglichst verähnlichet seien. Wir treffen hier auf die letzte, dem Gebiete der natürlichen Weltlehre angehörige Consequenz der von Capreolus dem Aureolus gegenüber betonten formativen Thätigkeit der mit der göttlichen Essenz identischen Action Gottes.

Die göttliche Concurrenz zu den Thätigkeiten der Creaturen wird auch von Durand in Abrede gestellt. Sollte ein unmittelbares Zusammenwirken Gottes mit der Creatur statthaben, so müßten entweder Beider Actionen in Eine zusammenfließen oder auseinanderbleiben; weder das Eine noch das Andere sei denkbar. Die Ordnung der Agentien entspreche der Ordnung der Zwecke; da nun keine Sache zwei unmittelbare und vollkommene Zwecke haben könne, so könne es auch nicht zwei diesen beiden nicht zusammenseinkönnenden Zwecken entsprechende Agentien geben. Ein unmittelbares Mitwirken Gottes zur Erzielung der Wirkungen der Causæ secundæ könnte nur in der Weise statthaben, daß Gott die Materie, und die Causæ secundæ die Form des zu Wirkenden hervorbrächten, oder daß Gott das Esse, die Causæ secundæ die Determinationen dieses Esse wirkten, oder endlich, daß Gott das Ding sub ratione communi, die Causæ secundæ dasselbe sub ratione speciali verwirklichten. Keiner dieser drei Modi der göttlichen Concurrenz sei möglich. Capreolus erwidert, daß die erste dieser drei möglichen Arten des göttlichen Mitwirkens von Durand ganz unnützer Weise angeführt werde, da kein gläubiger Christ auf sie verfallen könne. Anders verhalte es sich mit der zweiten Art der

Möglichkeit, bei welcher Durand übersehe, daß das Esse und die Determinationen desselben nicht gleichwerthig nebeneinander stehen, indem das Esse dem Dinge inniger eigen sei und etwas Einfacheres, Absoluteres bedeute, als z. B. das Vivere, und daher schon aus diesem Grunde auf Rechnung der göttlichen Action zu schreiben sein dürfte. In Bezug auf die dritte der als unzulässig erklärten Möglichkeiten gibt er sich der falschen Ansicht hin, daß der Effectus universalissimus secundum prædicationem, nämlich das Esse eines Dinges nicht auf eine Causa universalissima secundum virtutem, sondern bloß auf eine Causa universalissima secundum prædicationem zurückzuführen sei. Wenn Durand sagt, eine Sache könne nicht zwei unmittelbare vollkommene Zwecke haben, so übersieht er, daß einer bestimmten Wirkung ein Zweck in doppelter Weise angewiesen werden kann, nämlich sofern das Gewirkte eine Res, und zweitens sofern es etwas Gewirktes ist; als Sache kann das Gewirkte nur Einen unmittelbaren und vollkommenen Zweck haben, als Gewirktes aber zwei, deren einer von Gott actuirt, der andere von dem mit Gott wirkenden natürlichen Agens angestrebt wird. So ist z. B. bei der Hervorbringung eines Steines der unmittelbare Zweck Gottes die Güte des Hervorgebrachten, der Zweck des mit Gott mitwirkenden natürlichen Agens die Mittheilung der Form dieses Agens oder Ähnliches dieser Art. Was endlich die Behauptung Durand's betrifft, daß das Zusammenwirken Gottes und der Creatur zu einer bestimmten Wirkung weder als Eine Action, noch als zwei verschiedene Actionen beider denkbar sei, so ist das Richtige dieß, daß man zunächst zwischen der Actio exterior und Actio immanens unterscheidet; an der Actio exterior sind Gott und Creatur zusammen in einem gemeinsamen und darum Einen Acte Beider betheiliget, die Actio immanens ist die göttliche Substanz in ihrer Beziehung auf die Creatur. Es gibt keine creatürliche Action, die nicht wesentlicher von Gott als vom creatürlichen Agens abhängig wäre; jede derselben geht unmittelbar und vollkommen von beiden Agentien, vom göttlichen und vom creatürlichen aus, welches letztere in Kraft des ersteren wirkt; Gott ist die Immediatursache des Gewirkten quoad virtutem, das creatürliche Agens Immediatursache quoad suppositum agens. Daraus erhellt zugleich, daß keine der beiden Ursachen überflüssig, sondern jede in ihrer Art nothwendig ist.

Durand begnügt sich nicht damit, den Creaturen eine von der göttlichen Influenz unabhängige Wirksamkeit zuzuschreiben, sondern be-

hauptet weiter noch, daß der Creatur auch das Vermögen schöpferischer Wirksamkeit hätte verliehen werden können; der Begriff der Creatürlichkeit schließe ein solches Vermögen nicht aus. Man begründe die Unmöglichkeit dessen aus der Nothwendigkeit einer unendlichen Macht des Schaffenden wegen des unendlichen Abstandes des Seins vom Nichtsein, ferner daraus, daß jede Wirksamkeit der Creatur per motum et mutationem vor sich gehen müsse; beide Gründe träfen indeß nicht zu. Capreolus erwidert, daß Thomas die Nothwendigkeit eines unendlichen Vermögens des Schaffenden nicht aus dem unendlichen Abstande zwischen Ens und Non ens, sondern aus der Disproportion zwischen Ens und Non ens, und demzufolge zwischen dem Vermögen des aus Nichts Schaffenden und des ex aliquo Machenden begründe. Aus der Disproportionalität des beiderseitigen Vermögens ergibt sich ihm die Unendlichkeit des Vermögens des aus nichts Hervorbringenden;[1] denn dasselbe ragt einfach über jedes Maß hinaus. Daß nicht Bewegung und Mutation im Begriffe der creatürlichen Action liege, begründet Durand daraus, daß Bewegung und Mutation ein Subject voraussetzen, Gott aber ein Accidens, während dasselbe vom Agens naturale hervorgebracht wird, von seinem Subjecte trennen könne, so daß in diesem Falle das natürliche Agens Hervorbringer eines Accidens nec ex subjecto nec in subjecto wäre. Capreolus gibt zu, daß Gott ein Accidens in jedem Momente seiner Dauer von seinem Subjecte getrennt erhalten könne, nicht aber daß er dasselbe im Momente seiner Hervorbringung von seinem Subjecte trennen könne, weil dieß einen Widerspruch in sich schließe; denn was niemals am Subjecte war, kann nicht als ein von seinem Subjecte Getrenntes bezeichnet werden. Es liegt ferner wol im Vermögen Gottes, ein Accidens ohne Subject hervorzubringen, nicht aber im Vermögen der Creatur, weil eine derartige Hervorbringung über den Bereich der natürlichen Ordnung hinausgreift.

So viel auch Durand in das Vermögen der Creatur zu legen bereit ist, so bestreitet er doch apodiktisch die Möglichkeit eines Seins der Creatur von Ewigkeit her; eine derartige Möglichkeit widerstreite dem Begriffe der Bewegung und dem Begriffe der dem Bewegtwerden unterworfenen Creatur. Die der Vergangenheit angehörigen Bewegungen des Himmels müssen mit einer Bewegung begonnen haben,

---

[1] Vgl. Thom. Gent. II, c. 20.

welcher keine andere vorausgegangen ist. Capreolus[1] lehnt die rationale Giltigkeit dieser Annahme unter Berufung auf Aristoteles ab; es gibt keine rationale Nöthigung, irgend eine der vorausgegangenen Bewegungen, soweit wir sie immerhin zurückverlegen mögen, als die schlechthin erste zu setzen. Eben so wenig ist Durand's Behauptung concludent, daß es keine Generatio ab æterno gegeben haben könne;[2] und gesetzt, es hätte keine Generation seit ewig gegeben, so würde daraus nicht folgen, daß nicht generationsfähige Geschöpfe seit ewig existirt hätten.

Aureolus geht bei seinen in gleicher Richtung mit jenen Durand's sich bewegenden Ansichten über die Undenkbarkeit eines Bestandes der Schöpfung seit ewig von der Unvereinbarkeit des Begriffes des Infinitum mit jenem des Vergangenen aus; das Vergangene könne nicht als Actus permixtus potentiæ gefaßt werden. Capreolus erwidert, daß das Vergangene allerdings für uns der Gegenwart Angehörige lautere Actualität sei; daraus folge indeß nur, daß es für uns nicht mehr ein Infinitum sei, es war aber seiner Zeit ein Infinitum, so wie auch die Zukunft ein Infinitum ist, nur mit dem Unterschiede, daß man in eine endlose Vergangenheit zurückgreifend auf kein schlechthin Erstes, in die endlose Zukunft ausgreifend auf kein schlechthin Letztes kommt. Aureolus wendet ein, daß der Begriff des Infinitum nur auf das Ausgreifen in die endlose Zukunft sich appliciren lasse, da der Processus, der mit dem Gedanken des Infinitum sich verbindet, einen Terminus a quo haben, somit auch das Præteritum einen solchen rückwärts liegenden Terminus haben muß. Die Nothwendigkeit, einen Terminus a quo eines Processus in infinitum zu statuiren, existirt jedoch nur für unser Denken; daß das Præteritum außerhalb unseres Intellectes einen Terminus a quo haben müsse, läßt sich um so weniger beweisen, da der Processus seinem Begriffe nach nur ein Procedere ohne Beziehung auf einen bestimmten Ausgangspunkt significirt. Aureolus wendet ein, der Begriff des Infinitum als des Incompletum

---

[1] 2 dist. 1, qu. 1.

[2] Auf den Einwand, daß der Genitus nothwendig später als der Generans, somit nicht ab æterno sei, erwidert Capreolus: De ratione geniti, quod certa finita et limitata duratione mensuratur, est præcedi a suo generante duratione, et similiter de ratione omnium genitorum sic mensuratorum. Ubi autem totalis multitudo generatorum nulla mensura mensuratur, non oportet quod præcedatur duratione temporali a quocunque, et per consequens nec a generante nec a non generante. L. c.

involvire den Begriff des Theiles, unter diesen Gesichtspunkt falle aber die Zeit nicht als Præteritum, sondern als Futurum; das Præteritum sei vielmehr seinem Begriffe nach ein Completum, ein Abgeschlossenes. Aureolus übersieht, daß die Completion des Præteritum nur a parte post statthabe, während es a parte ante als ein Infinitum sich darstellt. Er gesteht indeß selbst, daß diese und andere dialektische Gründe nicht strenge beweisend sind, hält aber dafür, daß die aus der physikalischen Weltlehre geschöpften aposteriorischen Gründe zwingender Art seien; Capreolus will indeß, auf Thomas gestützt, auch dieß nicht zugeben. Bei der Widerlegung eines der dialektischen Argumente des Aureolus findet Capreolus willkommene Hilfe von Seite Durand's. Aureolus behauptet nämlich, der creative Productionsact falle unter die Mensur eines vorübergehenden Momentes, und könne deßhalb nicht der Äternität angehören. Capreolus erwidert hierauf, daß der Creationsact in keiner Weise unter das Maß der Zeit oder der Himmelsbewegung falle, daß vielmehr der Moment der creativen Production ein permanenter sei, der mit unendlich vielen Zeitmomenten coexistiren könne. Dieß sei auch die Ansicht Durand's, welcher vier Arten des Geschehens in der kosmischen Wirklichkeit unterscheide, ein Fieri per motum solum, Fieri per mutationem sequentem motum de necessitate, Fieri per mutationem sequentem motum absque necessitate, und endlich ein Fieri per simplicem emanationem. In den beiden ersten Modis des Geschehens ist das Factum esse der Terminus des Geschehens per se, und wie dieses in der Zeit vor sich geht, wird auch das Factum esse durch den transeunten Moment der Zeit gemessen. Die dritte Art des Geschehens, in welcher das Geschehene nur accidentell Terminus der vorausgehenden Bewegung ist (z. B. Illuminatio hemisphærii nostri per motum solis), hat einen stehenden Moment zu ihrem Maße, jedoch so, daß ein Zeitmoment vorhanden ist, mit welchem jener stehende Moment primo coexistirt. Die Nothwendigkeit einer derartigen Coexistenz fällt hinweg bei der simplex emanatio, in welcher Fieri und Factum esse völlig coincidiren; Creare und Creari besagen bloße Beziehungen zwischen Gott und Creatur, welche für jeden Moment des Bestehens der Creatur wahr sind und keinen Motus præcedens involviren, mit dessen vorübergehendem Momente der beharrende Moment der Creation primo coexistiren müßte.

Es ist nur eine weitere Consequenz der eben zurückgewiesenen Anschauungsweise des Aureolus — fährt Capreolus fort[1] — wenn er, wie er die Überzeitlichkeit des Schaffensmomentes läugnet, so auch kein stehendes Maß der Zeitbewegung anerkennen will, sondern alles zeitliche Geschehen schlechthin im Flusse der Dinge aufgehen läßt. Thomas erklärt als das Zeitmaß der Motus continui die Bewegung des obersten Himmels; er lehrt ferner, daß im gesammten Tempus continuum der Essenz nach derselbe Moment enthalten sei, obschon in demselben dem Begriffe nach viele Momente zu unterscheiden seien. Aureolus erklärt den angeblich im Mobile primum subjectirenden mensurirenden Dauermoment für eine bloße Fiction; es gebe außerhalb der Seele kein permanirendes idem Nunc, sondern nur ein im flüchtigen Dahineilen sich aneinander reihendes Aliud et aliud. Capreolus erwidert, daß der die Bewegung des Mobile primum nach dessen Esse substantiale uniforme mensurirende permanente Dauermoment nicht, wie Aureolus der thomistischen Doctrin unterstelle, in jenem Mobile, sondern im Aeviternum primum subjectire;[2] im Mobile primum subjectire jenes Nunc, welches das sub forma ubi continue fluente sich darstellende Esse accidentale desselben mensurire, und an sich weder Zeit, noch Zeittheil, noch Terminus der Zeit sei, sondern in seinem intelligiblen Flusse die Zeit causire. Dieses Nunc immanire der Zeit als Einheitsmaß, und habe als solches allerdings ein Esse extra animam, und könne und müsse es haben, da es nicht selbst Zeit ist und außerdem kein objectives Einheitsmaß der Zeit vorhanden wäre.

Mit der Auffassung des Zeitbegriffes hängt die Lehre vom göttlichen Vorherwissen und von der göttlichen Providenz innerlich zusammen. Thomas, welcher bereits die Zeit in sich selbst in den im Mobile primum subjectirenden Zeitmomenten gesammelt sein läßt, und eine höhere Einigung des in die zeitliche Successsion Auseinandergegangenen im Aevum erkennt, läßt in der göttlichen Äternität Alles in die absolute Gegenwart zusammenrücken, in welcher alles Vorher und Nachher schlechthin aufgehoben ist, und lehrt demzufolge, daß Gott die contingenten Dinge nicht als künftige, sondern als seiner

[1] 2 dist. 2, qu. 2.

[2] Aquarius beschuldiget Baconthorp, Thomas' Lehre vom Aevum mißverstanden zu haben, wenn er Thomas das Statthaben einer Successsion im Ävum lehren lasse.

Anschauung ewig gegenwärtige erkennt. Aureolus bestreitet, daß die künftigen Dinge Gott actuell präsent seien, und gesetzt sie wären ihm präsent, so würde er sie nicht appercipiren, weil der göttliche Intellect nur die göttliche Essenz zum Terminus hat; das Præsens esse æternitati wirke nicht mehr als das Præsens esse in toto tempore, dieses aber könne dem göttlichen Intellecte kein Certitudinaliter cognoscere verleihen, weil damit der göttliche Intellect einer Mesuration durch die Dinge außer ihm unterworfen würde. Capreolus[1] erwidert, daß die actuelle Präsenz der contingenten künftigen Dinge vor Gottes Anschauung denselben nicht die von Aureolus befürchtete Nothwendigkeit auferlege, durch welche ihre Contingenz aufgehoben würde; die göttliche Essenz sei, obwol das Primo intellectum, doch nicht das einzige und ausschließliche Object des göttlichen Erkennens; die Gewißheit in der göttlichen Erkenntniß der Dinge außer Gott begründet sich nicht aus der Präsenz dieser Dinge, sondern aus dem Begriffe der Scienz als solcher, die ja gemeinhin als Cognitio certa definirt wird, und wofern sie in Gott vorhanden ist, nur als Cognitio certa vorhanden sein kann, nicht aber als Cognitio incerta, wie sie bei Aureolus erscheinen muß, der Gott das contingente künftige Ding auf menschlich unvollkommene Weise denken läßt.

Da durch die thomistische Auffassung des göttlichen Vorherwissens auch jene der göttlichen Providenz bedingt ist, so wendet sich die Polemik des Aureolus selbstverständlich auch gegen letztere, welche ihm fatalistisch erscheint. Thomas fasse die Providenz als eine im göttlichen Verstande existente Ratio ordinis in finem; er verwechsle hiebei das Object der Providenz mit dem cognitiven Acte, welcher Providenz heißt; wie unrichtig er diesen auffasse, erhelle daraus, daß er das Fatum, statt auf die göttliche Präscienz, auf die Providenz zurückleite. Capreolus[2] hat nichts dagegen zu erinnern, wenn Aureolus die Providenz als Actus cognitionis quo providetur bezeichnet; dasjenige aber, quo rebus providetur, sei eben die Ratio ordinis in finem, welche nicht, wie Aureolus will, Object jenes göttlichen Cognitionsactes sei, sondern unmittelbar mit der göttlichen Essenz zusammenfalle. Aureolus meint, im göttlichen Intellecte könne nichts Anderes, als die göttliche Essenz objective sich darstellen; er unterschiebt somit der thomistischen Auffassung der Providenz fälschlich ein Objective esse

[1] 1 dist. 38, qu. 1, artt. 1 et 2.

[2] 1 dist. 40, art. 2.

der Ratio ordinis in finem im göttlichen Intellecte, während doch unmittelbar die göttliche Essenz selbst die Ratio omnis intelligibilis a Deo ist. Wenn er ferner behauptet, daß jene Ratio ordinis, falls sie objective dem göttlichen Intellecte sich präsentirte, doch als ein Objectum formatum et excogitatum per providentiam präsent sein müßte, so ist hierauf zu sagen, daß unter Providenz nicht bloß der Actus excogitandi oder dictandi formam ordinis rerum in finem, sondern auch die Forma per illum actum excogitata aut dictata als Terminus der Excogitation zu verstehen sei, und diese Forma ist eben mit der göttlichen Essenz identisch. Boetius definirt die Providenz als Ratio divina; die Ratio ist nach Augustinus Idea, die Idea besagt aber nicht einen Act des Intellectes, sondern die Forma intellecta. Der angebliche Fatalismus der thomistischen Auffassung der Providenz erlediget sich durch die Bemerkung, daß die Vitia nicht als Finis, sondern als Ordinata ad finem unter die göttliche Providenz fallen; somit kann von keiner den geschaffenen Dingen aufgedrungenen Ordinatio ad vitium die Rede sein. Aureolus meint, Thomas könne von seinem Standpunkte aus dem Fatalismus sich nicht entziehen, da er die Infallibilität des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens behaupte; was unfehlbar eintreten muß, stehe unabwendbar und unabänderlich fest, die Contingenz der das Unabwendbare herbeiführenden Ursachen falle hiebei nicht in's Gewicht. Capreolus[1] erwidert, daß das Immutable in einem doppelten Sinne verstanden werden könne. Es könne bedeuten, daß das Künftige nicht aus einem Bevorstehenden in ein nicht Bevorstehendes verwandelt werden könne, und in diesem Sinne ist es allerdings etwas Unabwendbares; nicht so aber, wenn damit gesagt sein wollte, daß es nicht im Vermögen irgend einer geschöpflichen Potenz stehen oder gestanden haben würde, das von Gott mit unfehlbarer Gewißheit Vorausgesehene abzuändern und zu verhindern.

Die Anstreitung der thomistischen Lehre von der Providenz hat bei Aureolus ihre Hinterlage in seiner Auffassung des göttlichen Willens. Er gibt nicht zu, daß in Gott ein elicitives oder productives Velle intrinsecum mit Bezug auf etwas außer ihm statthaben könne, da ein solches Wollen ein nothwendiges sein müßte; eben so wenig kann er zugestehen, daß das göttliche Wollen irgend etwas Particuläres

[1] 1 dist. 40, art. 3.

nach allen seinen einzelnen Umständen wirksam machen könne, so daß dieses mit unabweislicher Nothwendigkeit eintreten müßte. Capreolus[1] besteht nun wol darauf, daß das göttliche Wollen an sich ein schlechthin nothwendiges sei, es habe aber keine nothwendige Beziehung auf die Creaturen, und causire dieselben nur necessitate suppositionis. Aureolus wendet ein, daß die von Thomas vorausgesetzte Habitudo des göttlichen Willens zu den secundären Objecten nicht als Relation, weder als Relatio rationis noch als Relatio realis denkbar sei, demnach schlechthin mit dem göttlichen Wollen als solchem identisch sein müsse; ist nun aber dieses an sich und schlechthin ein nothwendiges, so müsse auch die Beziehung desselben auf ein außergöttliches Object eine nothwendige sein. Capreolus erwidert, daß jene Beziehung eine Relatio rationis sei. Wenn Aureolus einwendet, daß eine solche Relatio, da sie nur vorstellungsweise im Intellecte vorhanden sei, ohne Advertenz des Intellectes auf sie gar nicht vorhanden sei, so übersieht er den Unterschied des göttlichen Intellectes vom menschlichen Intellecte; es ist undenkbar, daß dem göttlichen Wollen das Gewollte nicht actuell gegenwärtig sei, und daß es ihm erst nach Auswirkung desselben stets actuell präsent sein könnte. Aureolus meint, daß nur im geschöpflichen Willen eine contingente Beziehung auf das Mittel von der als unabänderlich feststehenden Beziehung auf den Zweck sich abtrennen lasse, weil der geschöpfliche Willensact, mittelst dessen der Zweck gewollt werde, ein anderer sei als jener, mittelst dessen das Mittel gewollt werde; in Gott aber fallen beide Wollungen in Einen Act zusammen, daher für den Fall der von Thomas vorausgesetzten Connexion des Selbstgedankens Gottes mit jenem von der Creatur die feststehende Nothwendigkeit des Zweckwillens, der die göttliche Essenz zum Objecte hat, die Contingenz des auf das Mittel, d. i. auf die Creatur gerichteten Wollens ausschließen müßte. Aureolus verkennt die wahre Ursache der Abtrennung des nothwendigen Zweckwollens von dem contingenten Wollen des Mittels; diese beiden Willensacte müssen nicht nothwendig zwei gesonderte Acte sein, sie können auch in einem und demselben Acte vereiniget sein, sofern der eine den anderen zur rationalen Folge hat; das Mittel ist nur darum ein contingenter Gewolltes, weil und sofern das Mittel keine nothwendige Beziehung zum Zwecke als dem Grunde des Wollens hat.

[1] 1 dist. 45, art. 1.

Und so verhält es sich in dem der Creatur als Mittel seiner Selbstverherrlichung zugewendeten Wollen Gottes; denn die Verherrlichung Gottes durch die Creatur ist nicht von einer bestimmten nicht anderssein-könnenden Beschaffenheit der Creatur abhängig, die Vollkommenheit (Bonitas) Gottes ist überhaupt nicht vom Dasein der Creatur abhängig, sondern vielmehr dasjenige, wodurch Sein und Vollkommenheit der Creatur gewirkt wird.

Thomas läßt die Prädestination als Scientia practica enthalten sein in der Providenz, welche als Ars gubernationis auch unter den Gesichtspunkt einer Scientia speculativa fallen könne. Aureolus wiederholt auch hier seine Polemik gegen die Identification einer göttlichen Actio mit einem Ordo præconceptus; die Prädestination bedeute ein actives Destiniren oder Ordnen, ein Formare ordinem, nicht aber den Ordo formatus. Capreolus[1] gibt hier wieder dieselbe Antwort, welche wir schon oben vernahmen, daß nämlich die göttliche Excogitatio vom Inhalte derselben sich nicht abtrennen lasse, die Prädestination vielmehr nach ihrem vollen Begriffe als eine Forma constituta secundum modum intelligendi per actionem intellectus sich darstelle.[2]

Es ist nur eine weitere Consequenz des bisher Entwickelten, wenn Capreolus[3] dem Aureolus gegenüber, welcher die göttliche Huld von der liebenswerthen Beschaffenheit der Seele abhängig macht, das gerade Gegentheil vertheidiget, und die der göttlichen Huld und Acceptation würdige Beschaffenheit aus der göttlichen Liebe und Acceptation ableitet. Aureolus findet dieß verkehrt; Gott muß doch einen Grund haben, weßhalb er die Seele seiner Huld und Acceptation werth findet und ihr jene Form ertheilt, welche die Seele accept erscheinen läßt, und diesen Grund könnte Thomas doch bloß in der Seele selbst

[1] 1 dist. 40, art. 1.

[2] Bacauthorp stimmt mit Thomas wol darin überein, daß er die allgemeine Ursache der Prädestination in der Ordnung und Schönheit des Universums sucht, will aber wie Heinrich von Gent die Prädestination der Einzelnen von der göttlichen Voraussicht ihrer Verdienste abhängig machen. Aquarius weist auf die Übereinstimmung des Scotus mit Thomas, und Beider mit Augustinus hin. Scotus, dessen Erklärungsweise Thomas del Vio adoptirte, scheine in etwas von Thomas abzuweichen, sofern er die Ursache der Reprobation in die Reprobirten verlege; bei genauerem Zusehen erweise sich aber dieß auch als Ansicht des Thomas.

[3] 1 dist. 17, qu. 1.

finden. Capreolus erwidert, daß dieser vorausgehende Grund eben nur im göttlichen Wollen gelegen sei, welches seit ewig feststeht, und in Folge dessen Gott der Seele in der Zeit jenes Donum gratuitum verleiht, in dessen Kraft sie formaliter in Gottes Angesichte als liebenswerth erscheint. Aureolus meint, daß dieser seit ewig feststehende Liebewille Gottes eben so wenig die Wirkungsursache des Habitus gratiæ sein könne, als sein seit ewig bestehendes Gefallen an den Geschöpfen der Wirkungsgrund ihrer Existenz sein kann, indem dieselben sonst ja seit ewig existiren müßten. Aus der Unrichtigkeit dieser letzteren Folgerung ergibt sich nach Capreolus auch schon die Unrichtigkeit der ersteren; die Necessitas posteriorum bestimmt sich gemäß der Lehre des heiligen Thomas[1] nach der Beschaffenheit der Priora; was in Folge des göttlichen Willens geschieht, hat die von Gott gewollte Art der Nothwendigkeit, welche entweder eine absolute oder conditionale sein kann. Nur daran muß schlechthin festgehalten werden, daß das göttliche Wohlwollen für denjenigen, welchem es zugewendet ist, auch die Ursache des von Gott ihm gewollten Gutes ist. Darin besteht der Unterschied der göttlichen Dilectio von der menschlichen, welche durch ihr Diligere das Gute nicht causirt, sondern durch das Vorhandensein desselben zum Diligere incitirt wird. Die Bemerkung des Aureolus, daß für Gott als Dilector rationabilissimus doch in der Creatur selbst ein Grund seiner besonderen Hulderweisung gelegen sein müsse, ist an sich ganz richtig, beweist aber nicht, daß das Esse der Habitus creati oder der Habituati selbst für Gott Gegenstand eines absolut nothwendigen Wollens sei. Absolut kann Gott nur sich selber wollen.

Wenn Capreolus auf dem Gebiete der Lehren über Providenz, Vorherbestimmung und Erwählung sich vornehmlich mit Aureolus auseinandersetzt, so auf dem Gebiete der Lehre vom Habitus gratiæ und der damit zusammenhängenden Hamartiologie vornehmlich mit Durand. Dieser bestreitet, hierin von Duns Scotus abhängig, die reale Unterschiedenheit des Habitus gratiæ von der Tugend, und will denselben nicht in der Essenz der Seele, sondern in den Potenzen der Seele, vornehmlich im Willen subjectiren lassen. Es dünkt ihm undenkbar, daß ein die Perfection der Seelenessenz bezweckender Habitus, wie der Gnadenhabitus sein soll, eine nähere Connexion mit dem den

[1] Vgl. Thom. 1 qu. 19, art. 8 ad 3tium; Ver. qu. 23, art. 5.

Willen vervollkommnenden charitativen Habitus haben sollte, als mit dem den Intellect vervollkommnenden Glaubenshabitus; der Variabilität der Gnade entsprechen die das Variable der Seelenessenz repräsentirenden Seelenpotenzen. Sofern nun insgemein die Tugendhaftigkeit in der habituellen Disposition der höheren Seelenpotenzen zu den ihnen zukommenden tugendhaften Acten besteht, wird die übernatürliche Tugend der Charitas mit der den Willen zu den charitativen Acten befähigenden habituellen Gnade in Eins zusammenfallen müssen; auch Glaube und Hoffnung könnten nach Verlust der Gnade nicht als Habitus fortbestehen, wenn das Princip des Bestandes der übernatürlichen Tugendhabitus einen von denselben real unterschiedenen wesenhaften Bestand hätte. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß nach dem Verluste der übernatürlichen Gnade die theologischen Tugenden wirklich nicht mehr als übernatürliche Tugendhabitus vorhanden sind. Im creatürlichen Sein muß, da keine Creatur Potentia operativa sua ist, innerhalb eines jeden Genus das Principium primum essendi vom Principium immediatum operandi unterschieden sein; die Gnade ist das erste Formprincip des Esse supernaturale et deiforme, die übernatürliche Tugend das Principium operandi supernaturaliter. Gnade und Charitas constituiren nicht, wie Durand behauptet, einen und denselben Actus, mag damit ein Actus primus oder Actus secundus gemeint sein; sie können nicht in Bezug auf den Actus primus identisch sein, da der Actus primus der Gnade darin besteht, den Menschen Gott accept zu machen, der Actus primus der Charitas darin, Gott dem Menschen liebenswerth zu machen; sie können nicht in Bezug auf den Actus secundus identisch sein, da die Gnade keinen Actus secundus unmittelbar wirkt, sondern alle meritorische Acte durch Vermittelung der Charitas causirt. Die den dießbezüglichen Ansichten Durand's verwandten Anschauungen des Scotus und Aureolus haben nach des Capreolus Bemerkung ihre Quelle in den bei Heinrich von Gent[2] sich findenden Aufstellungen und Ausführungen. Die Beweisführungen Durand's für die Unmöglichkeit einer Subjectirung der Gnade in der Seelenessenz erklärt Capreolus für verfehlt. Durand kann aus der Priorität des Intellectes vor dem Willen nur darum, weil er sie in einseitiger Weise auffaßt, Beweisgründe für seine Ansicht, daß die Charitas im Willen subjectiren

[1] 2 dist. 26, artt. 1 et 2.

[2] Vgl. Henr. Quodlibet. X, qu. 4.

müsse, gewinnen. Es ist nicht wahr, daß für den Fall der Richtigkeit der thomistischen Ansicht, welche die Gnade in der Essenz der Seele subjectiren läßt, beim Verluste der Gnade früher die übernatürlichen Habitus des Intellectes, als jener des Willens entschwinden müßte; denn der übernatürliche Willenshabitus heischt vermöge seiner höheren Vollkommenheit für sein Esse und Fieri Mehreres als der übernatürliche Intellectivhabitus, und muß daher auch beim Verluste des Gnadenprincipes eher und leichter zu Schaden kommen als der intellective Habitus; ferner ist nicht Alles, was der Liebe entgegen ist, auch dem Glauben und Hoffen entgegen, welches überdieß vom menschlichen Subjecte auch dann noch festgehalten werden kann, wenn die Liebe verloren gegangen ist. Daß kein Habitus aquisitus oder infusus der Essenz der Seele eignen könne, kann Durand nur deßhalb behaupten, weil er nur zwei Arten von Habitus kennt, deren einer eine bestimmte Natur ad intra, der andere ein Vermögen ad extra disponire. Neben diesen beiden Dispositionen ad intra und ad extra gibt es aber noch eine dritte ad naturam superiorem, und dieß ist eben die durch die Gnade verliehene deiforme Disposition der Seelenessenz. Von einer Justitia commutativa kann eigentlich nur da die Rede sein, wo in der Redditio rei pro re oder passionis pro passione nicht bloß eine Aequalitas proportionis, sondern eine Aequalitas quantitatis statthat, daher auf das göttliche Belohnen und Strafen ganz gewiß mehr der Begriff der Justitia distributiva als jener die Justitia commutativa anwendbar ist,[1] obschon andererseits, wenn man den Actus meritorius als Product der Gnade ansieht, von einer Vergeltung des Gleichen mit Gleichem gelten kann, woraus aber nur folgen würde, daß das menschliche Mereri nach den Regeln der Justitia commutativa als ein Mereri de condigno zu erachten sei. Und diese Ansicht wird von Thomas in der Summa vertreten, in welcher er den Actus meritorius von Seite seiner göttlichen Effectivursache in's Auge faßt, während er in seinem Sentenzenwerke, wo er denselben von Seite der Substantia actus berücksichtiget, das Mereri de condigno nur aus dem Gesichtspunkte der Justitia distributiva, in welcher nicht die arithmetische, sondern die geometrische Proportion als Regel gilt, zu erweisen vermag. Auf Durand's Einwand, daß ein Meritum de condigno Gott zum Schuldner der

[1] Capreolus verweist für dieß Alles auf Thom. 4 dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Creatur machen würde, ist zu erwidern, daß Gott nicht der Creatur, sondern sich selbst schuldig ist, einen in Kraft seiner Gnade gewirkten Actus meritorius nach Verdienst zu belohnen.

Durand behauptet die Möglichkeit einer moralisch guten Wirksamkeit ohne Gnadenbeistand, da die zureichenden Principien derselben mit der natürlichen Vermöglichkeit des Menschen gegeben seien; er bestreitet sonach auch den thomistischen Satz, daß der Mensch ohne habituelle Gnade nicht alle schweren Versündigungen gegen das natürliche Gesetz vermeiden könne. Capreolus[1] erwidert, daß der Mensch wol im ursprünglichen Stande vor dem Sündenfalle ohne habituelle Gnade alle Sünden hätte meiden können, aber auch da nicht in Kraft seiner bloßen natürlichen Vermöglichkeit, sondern in Kraft des mit dem Urstande verbunden gewesenen Donum superadditum. Wenn Durand das deliberative Vermögen des Menschen für ausreichend hält, selbst alle läßlichen Sünden, soweit dieselben auf Übereilung beruhen, zu vermeiden, so abstrahirt er völlig von der concreten Beschaffenheit des Menschen im Stande der gefallenen Natur, sowie von der Macht der vielen inneren und äußeren Sollicitationen zur Sünde, welchen, wie die Erfahrung lehrt, auf die Länge niemals widerstanden wird. Es ist zuzugeben, daß der Mensch, wie er dermalen beschaffen ist, sensu diviso und potentia remota[2] die den Geboten des Jus naturale oder des Dekalogs entgegengesetzten Verfehlungen meiden könne, nicht aber potentia proxima et sensu composito.

Durch die Auffassung des Habitus der Heilsgnade ist auch die Auffassung der Justitia originalis und des Peccatum originale bedingt, deren Subject nach Thomas eben so die Essenz der Seele ist, wie sie Subject der Heilsgnade ist. Durand behauptet das Gegentheil; bei ihm beschränkt sich die Justitia originalis auf die wolgeordnete Richtung der Seelenkräfte, vermöge welcher der Wille Gott,

[1] 2 dist. 28, art. 3.

[2] Capreolus bemerkt zur Erklärung dieser Ausdrücke, sie seien zu verstehen eo modo loquendi, quo dicimus, quod album potest esse nigrum, injustus potest esse justus, quia scil. potest perdere dispositionem, quam habet, et acquirere contrariam, non quod simul habeat albedinem et nigredinem, aut injustitiam et justitiam .... Peccata directe opposita præceptis charitatis non vitantur sine gratia, tamen carens gratia potest illa vitare sensu diviso et quadam potentia remota, inquantum potest se disponere ad gratiam, qua vitantur. L. c.

die niederen Seelenkräfte der Vernunft unterthan sind; der Mangel dieser gesollten Wohlordnung mache das Wesen der Erbsünde aus. Er stellt sich zu Thomas noch weiter dadurch in Gegensatz, daß er die Erbsünde primär in der Auflehnung der niederen Seelenkräfte gegen das Gebot der Vernunft bestehen läßt, während Thomas diese Auflehnung als eine Folge der Abwendung des Willens von Gott ansieht. Nach Durand's Dafürhalten ist es Thomas nicht gelungen zu erweisen, daß die Essenz der Seele Subject der Erbsünde sei. Thomas lehre, daß das Peccatum originale in Folge der Union der gottgeschaffenen Seele mit dem von den Eltern gezeugten Leibe contrahirt werde, indem die eine erbsündliche Verderbtheit bekundenden Gebrechen in Folge jener Union stattfinden; die erwähnten Gebrechen treten indeß nur am Willen und an den sensitiven Potenzen hervor, daher nur diese als Subject der Erbsünde genommen werden können. Capreolus[1] erwidert, daß, da nicht die Potenzen der Seele, sondern die Essenz derselben mit der sinnlichen Leiblichkeit sich einige, nur die Essenz, nicht aber die Potenzen der Seele, in Folge der Einigung von Seele und Leib zum Träger der die erbsündliche Verderbtheit charakterisirenden Gebrechen werden können.[2] Capreolus weist demzufolge auch die Bemängelungen Durand's an der Bezeichnung der Erbsünde als eines Peccatum naturæ zurück; die Seele constituire als Form des Leibes per essentiam suam die menschliche Natur, vermöge ihrer Potenzen aber das Princip der Acte der menschlichen Person, indem die Acte dem Individuum angehören; da nun die Erbsünde in Folge der Information des Leibes durch die Seele vorhanden ist, so ist sie ganz primär ein Vitium naturæ, und erst in zweiter Linie auch ein Vitium personæ und Vitium der die Accidenzen der Natur constituirenden Thätigkeiten. Thomas leitet die Vitiation der Menschennatur aus einer Infection der Seele durch die vom Zunder der Begierlichkeit vitiirte sinnliche Leiblichkeit ab. Durand findet, daß diese Erklärungsweise an einem inneren Widerspruche kranke, da die Caro oder sinnliche Leiblichkeit erst in Folge ihrer Information durch die Seele zur Wirklichkeit gelange und demzufolge als noch nicht seiende die Seele noch nicht inficiren könne; auch bedürfe es keiner solchen künstlichen Erklärung, da die Traduction der Erbsünde sich ganz einfach und natürlich aus dem

[1] 2 dist. 31, art. 3.

[2] Capreolus verweist hiebei auf die näheren Ausführungen bei Thom. Mal. qu. 4, art. 4.

Nichtvorhandensein der gesollten Justitia originalis in den Adamssprossen erkläre. Capreolus entgegnet, daß die Caro, obschon sie der Zeit oder Natur nach nicht vor Infusion der Anima rationalis vorhanden sei, doch der Natur oder dem Begriffe nach in esse carnis der Anima rationalis in Bezug auf das Rationalsein derselben vorausgehe, indem die Anima rationalis als rationalis sich erst dann bethätiget, nachdem sie vorausgehend der Materie des Leibes das Substanzialsein, Körperlichsein, Beseeltsein, Animalität verleihe, so daß dem Begriffe und der Natur nach eher die Actualität der Caro als das Sein des Menschen als Animal rationale gegeben sei. Auch hat man sich die Infection der Seele durch die Caro nicht als Befleckung im positiven Sinne zu denken; es genügt, daß in Ermangelung des den Adamssprossen fehlenden Donum justitiæ originalis die Seele als Wesensform den Leibesstoff nur unvollkommen informire, weil eben die Imperfection der Materie auch die Imperfection der Form als natürliche Folge nach sich zieht. Übrigens hat Thomas in seiner Summa die Ansicht von der Befleckung der Seele durch die Caro relativ zurückgenommen, und ihr als wahrscheinlichere Annahme eine Befleckung durch den väterlichen Zeugungssamen substituirt, sofern er eine im Zeugungsacte aus dem zeugenden Vater entsonderte Virtus activa annahm, welche auf die in das gezeugte Leibesgebilde eingehende Seele wirke.[1] Durand betont die Voluntarietät im Wesen der Erbsünde, welche letztere ihm ohne die erstere gar nicht als Sünde denkbar ist. Auch Thomas verkennt nicht die Bedeutung des Voluntarium, welche dem Peccatum originis als Sünde Adam's anhaftet, und spricht auch wie Durand von der Carenz der gesollten Justitia originis; er gibt aber nicht zu, daß das mit der Carenz verbundene Demeritum eine principale Bestimmtheit der Erbsünde

[1] Forma spiritualis habens esse diminutum et fluens ac intentionale — fügt Capreolus erklärend bei — utique potest esse in subjecto pure corporali, sicut forma artis in serra. Et talis virtus si ponatur, est subjective in semine deciso a patre, non autem in semine materno, nec in carne prolis, cui anima infunditur. L. c. — Baconthorp, welcher diese Erklärung der Transfusion der Sünde Adam's anführt und bemängelt, wird von Aquarius darüber getadelt, daß er den eigentlichen Sinn der thomistischen Doctrin nicht erfaßt habe. Dieser gehe dahin, daß in Adam alle Nachkommen Adam's wie in ihrem Haupte geeiniget waren und an der Sünde desselben in jener Art betheiliget waren, wie Glieder des Leibes in Folge ihrer Actus imperati an der vom Willen der Seele elicirten Handlung betheiliget seien.

als solcher sein sollte, indem Peccatum und Demeritum, obschon sie sachlich im sündigen Acte zusammenfallen, doch dem Begriffe nach auseinanderfallen. Die Rationes mali, peccati, culpæ, unter welche die Erbsünde fällt, sind auch ohne Ratio demeriti vorhanden, die Ratio demeriti tritt erst consecutiv hinzu. Wenn Durand behauptet, daß die von Adam ererbte Sünde nur uneigentlich unter den Begriff der Culpa fallen könne, so ist ihm so viel zuzugeben, daß in ihr nur ein Minimum culpæ vorhanden sei; sie kann auch, mit den actuellen Sünden verglichen, nur æquivoce Sünde genannt werden. Sie ist aber wirklich Sünde, sofern der mit ihr gegebene Defect in einem gottwidrigen Wollen (nämlich im Wollen Adam's) gegründet ist, und effective und formaliter eine Deordinatio a fine in sich schließt.

Thomas lehrt, daß das Malum als solches das Bonum naturæ mindere, ohne es jedoch völlig verderben zu können; er versteht unter diesem Bonum die Habilitas subjecti ab actum. Durand bemerkt hiezu, daß man eine doppelte Habilitas animæ ad bonum zu unterscheiden habe, eine erste entfernte und eine nächste zweite; die erste sei nicht einmal einer Minderung fähig, die letztere könne nicht bloß gemindert, sondern völlig corrumpirt werden. Als Habilitas prima et remota gilt ihm die natürliche Erkenntniß der Principia juris und die entsprechende Inclination des Willens, welche der unzerstörbaren Synderesis angehöre; die Habilitas secunda et proxima besteht ihm in den durch die sittlichen Acte acquirirten sittlichen Habitualitäten. Capreolus[1] erwidert, daß Durand die Habitudines ad bonum nicht erschöpfend aufzähle; er übersieht, daß eine Habilitas ante omnem habitum et actum, ja vor aller Potenzialität in der Essenz der Seele gegeben sei, welche das Susceptivum proprium der Gnade sei. Und da Thomas unter dem der Seeleneſſenz eignenden Bonum naturæ eben nur die Habilitas animæ ad actus infusos versteht, welche durch die Sünde allerdings gemindert wird, ohne völlig zerstört werden zu können, so gehören Durand's Einwendungen, die das von Thomas gemeinte Bonum naturæ ganz außer Acht lassen, gar nicht hieher. Der tiefere metaphysische Grund seiner Opposition gegen Thomas liegt übrigens in seiner oben berührten Läugnung der Convertibilität des Ens und Bonum.

---

[1] 2 dist. 34, qu. 2.

Durand muß in Folge dessen, daß er die Ratio boni nicht vollgenügend erfaßt, auch die Ratio mali enger als Thomas fassen und den thomistischen Satz bestreiten, daß jede Poena als solche wegen einer Culpa verhängt werde. Auf seine Bemerkung, daß dem Peccatum originale bloß eine Poena damni gebühre, somit die übrigen schlimmen Folgen desselben nicht als Büßungen einer Schuld angesehen werden könnten, erwidert Capreolus,[1] daß jene übrigen Folgen, die dem Zeitleben angehören, zwar nicht direct, aber doch consecutive als Schuldbüßungen zu nehmen seien. Allerdings entspricht ferner nicht jedes einzelne Strafleiden einer bestimmten besonderen actuellen Versündigung; aber alle Leiden, die Gott entweder unmittelbar selbst verhängt oder die er zuläßt, haben ihren Grund in der Vitiation der menschlichen Natur, und dienen den Zwecken der Behütung, Correction oder Bestrafung der mit jener Vitiirung behafteten Zeitmenschen. Wenn Durand den thomistischen Satz läugnet, daß jede Poena Gott zum Urheber habe, so gründet dieß in der falschen Annahme, daß Gott in keiner Weise zum Acte der Sünde concurrire, und somit auch nicht Urheber der aus dem sündigen Acte entspringenden pönalen Calamitäten sei.

Durand findet es undenkbar, daß Gott unmittelbar Ursache einer moralisch häßlichen Handlung sein solle, weil er sonst auch unmittelbare Ursache des moralisch Häßlichen als solchen wäre; die Deformitas culpæ würde unmittelbar auf ihn selbst zurückfallen. Capreolus[2] erklärt es für ein fehlerhaftes Vorgehen, aus der göttlichen Urheberschaft einer Actio die Urheberschaft der an der Actio haftenden Deformitas zu folgern. Durand stellt einen ungenügenden Kanon der Imputation auf, wenn er meint, dem Handelnden müsse, sofern er den Defect eines von ihm mit Bewußtsein und Freiheit causirten Actes oder Werkes vorausweiß, dieser Defect als Schuld zugerechnet werden; eine solche Zurechnung ist nur dann berechtiget, wenn der Handelnde den Defect nicht bloß voraussah, sondern auch beabsichtigte und denselben zu vermeiden oder sein Gegentheil zu actuiren verpflichtet gewesen wäre. Dieß leidet auf Gott um so weniger Anwendung, als an dem von Gott Gewirkten nur die Bonitas naturæ, nicht aber die dem Bonum naturæ anhaftende Deformität von Gott stammt.

---

[1] 2 dist. 36.
[2] 2 dist. 37.

Auch im sündigen Acte der Creatur hat man das Gute oder die Substanz des Actes von dem Schlimmen, d. i. von der Deformität des Actes zu unterscheiden,[1] und das erstere in seiner letzten Ursache auf Gott zurückzuleiten, während letzteres aus der Creatur als solcher seine Erklärung findet. Die nächste unmittelbare Ursache des Actes ist der Wille als gottgesetzte Vermöglichkeit, die sich im Sündigen actuell bethätiget, obschon in deformer Weise; die Deformität oder der dem sündigen Willensacte anhaftende Defect erklärt sich aus dem Hervorgegangensein der Creatur aus Nichts, und ist die Bekundung desselben, gleichwie die im sündigen Acte bethätigte Vermöglichkeit das Gesetztsein des geschöpflichen Willens durch Gottes Schöpferkraft bekundet. Durand hält diese Erklärung der Ursache der Defectuosität unsittlicher Handlungen für verfehlt; die Creatur habe ihr Sein aus nichts durch Gott, und werde in diesem ihrem sogearteten Sein durch Gott erhalten, daher folgerichtig auch die Urheberschaft der aus dieser Art des Seins zu erklärenden Defectuosität der unsittlichen Handlung letztlich auf Gott zurückfalle. Capreolus erwidert, daß Durand das Sein der Creatur aus nichts ungenügend erfaßt, wenn er es bloß als Esse de non aliquo fasse, ohne zugleich damit den weiteren Gedanken zu verknüpfen, daß die Creatur selbst, ehe sie wurde, nichts war, so daß ex se formaliter Nichts ist, und ein Seiendes eben nur durch Gott ist.

Die von Durand bekämpfte Ansicht ist eigentlich jene des Aureolus, der die Labilität des menschlichen Willens als eine mit dem Wesen des geschöpflichen Willens gegebene Fähigkeit faßt, welche effectiv von Gott stammen müsse, und die Erklärung derselben durch den Hervorgang der Creatur aus Nichts ausdrücklich verwirft, weil die Seligen, deren Liberum arbitrium doch auch aus Nichts geschaffen ist, des Sündigens gar nicht fähig sind. Nach Capreolus beweist dieses letztere Argument des Aureolus nur so viel, daß die secundum potentiam im Nichts wurzelnde Potentia peccandi in den Seligen so gebunden sei, daß sie sich gar nicht mehr geltend machen könne; es beweist aber nicht, daß die Imperfectionen der Creatur, zu welchen das Sündigenkönnen gehört, eben so, wie die Perfectionen derselben effective aus Gott abzuleiten seien.[2]

[1] 2 dist. 44.

[2] Potentia peccandi — bemerkt Capreolus l. c. — est a Deo quantum ad illud, quod est potentia vel fundamentum ordinis ad absolutum et posi-

Wie Durand bestreitet auch Aureolus den thomistischen Satz, daß der sündige Act effectiv von Gott hervorgebracht werde; Gott würde, wenn er zu einem solchen Acte concurrirte, nothwendig auch zur Hervorbringung der an demselben haftenden Deformität mitwirken. Capreolus[1] zeigt sich mit der von Gregor von Rimini dem Aureolus gewidmeten Widerlegung nicht einverstanden; dieselbe beruhe auf der unrichtigen Unterstellung, daß Aureolus die Deformität für eine Entitas positiva halte, während er sie erwiesener Maßen für eine bloße Privatio ordinis et rectitudinis im freien Willensacte ansehe. Der Fehler liegt vielmehr darin, daß Aureolus nicht unterscheidet zwischen jener Art der Privatio, welche dem Acte seiner Natur nach anhaftet, und jener anderen Art von Privatio, welche in Folge dessen vorhanden ist, daß er der ethischen Verpflichtung und Gebundenheit des Handelnden widerstreitet. Diese letztere Art von Privation kann allerdings nicht auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden; wol aber kann und muß die erstere auf Gott zurückgeleitet werden. Aureolus wendet ein, daß es Acte gebe, deren moralische Häßlichkeit von der Substanz des Actes schlechthin untrennbar sei, z. B. der Act des Gotteshasses. Capreolus behauptet die Trennbarkeit; gesetzt, dieser Act würde einzig durch Gott gewirkt oder von jedem Subjecte getrennt, oder ein Stein zum Subjecte desselben gemacht (was Capreolus für möglich hält), so wäre eine actuelle Deformität des Actes nicht vorhanden, weil kein sündigendes Subject vorhanden wäre. Aureolus sieht sich bei Annahme einer causalen göttlichen Concurrenz zum Acte des Sündigens vor das Dilemma gestellt, daß entweder Gott den Menschen zum Sündigen zwinge oder umgekehrt Gott durch den Menschen zur Einwilligung in's Böse determinirt werde. Gregor von Rimini zeigt sich geneigt, die letztere Alternative von der durch Aureolus ihr gegebenen Deutung und Gestaltung zu reinigen; Capreolus hingegen besteht darauf, daß alle Motion des menschlichen Willens von Gott ausgehe, aber den menschlichen Willen nicht zu dem an sich Bösen, sondern nur zu dem seiner Natur nach Guten bewege, so daß die dem an sich guten Acte anhaftende Deformität ausschließlich auf Rechnung der Causa secunda geht.

---

tivum actus peccati; sed quantum ad fundamentum ordinis ad deformitatem actus peccati vel quantum ad illum ordinem ad deformitatem peccati nullo modo est a Deo.

[1] 2 dist. 37.

Das Böse hat sonach keine absolute Ursache, ja auch die geschöpfliche endliche Ursache desselben ist nur accidenteller Weise Ursache desselben, die Deformität nur ein dem an sich guten Acte anhaftendes Accidens. Aureolus meint, daß dieß in uneigentlichem Sinne gesprochen sei, sofern man die Defectibilität als accidentale Qualität des Willens ansehe, der im eigentlichen Sinne Ursache der Sünde sei. Capreolus seinerseits besteht darauf, daß nicht der Wille als solcher, sondern die Defectibilität desselben Ursache der Deformität eines unsittlichen Actes sei; der privative Charakter der Defectibilität beeinträchtiget nicht ihre causale Efficienz. Wäre keine Privation als Ursache der Deformität denkbar, so könnte es keine Unwissenheitssünden geben; und doch darf das Vorkommen von Sünden solcher Art nicht geläugnet werden.

Thomas bezeichnet das Malum culpæ als Privatio secundæ perfectionis, das Malum poenæ als Privatio primæ perfectionis. Aureolus wendet ein, daß der böse Wille sich selbst schon eine Strafe sei, also die Privatio secundæ perfectionis schon ein Malum poenæ in sich schließe. Capreolus erwidert,[1] daß, wenn dieß vorkommt, die Sünde, welche formaliter nur unter die Ratio culpæ fällt, den Charakter eines Malum poenæ anderswoher haben müsse, und zwar aus dem Grunde, weil die Culpa ein Voluntarium, die Poena ein Involuntarium ist, das nur concomitanter der Culpa beigesellt sein kann.[2] Die Culpa kann wol durch sich selbst ein Strafleiden herbeiführen, und dann ist sie zwar effective, aber nicht an sich, Poena.

Den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden betreffend lehrt Thomas,[3] daß beide Arten der Sünde sich wie Perfectum und Imperfectum in eodem genere zu einander verhalten; daß sie ferner unter einem bestimmten Gesichtspunkte, nämlich mit Bezug auf das gemeinsame Object, sub eodem genere enthalten sein, nach einem anderen Gesichtspunkte, sofern nämlich die Verschiedenheit der Objecte den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bestimmt, generisch unterschieden sein können. Aureolus bemerkt zu diesen Sätzen, daß die theologische Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde eine grundhafte Theilung sei, welche eine specifische Diversität und einen innerlichen Unterschied des Getheilten indicire, der bei Thomas nicht zu seinem Rechte zu kommen scheine.

[1] 2 dist. 36.

[2] Capreolus citirt hiefür Thom. Mal. qu. 1, art. 4 ad 1^{mum}.

[3] 2, 1 qu. 88, artt. 1 et 2; 2 dist. 42, qu. 1, artt. 3 et 4; Mal. qu. 1, art. 1.

Capreolus[1] entgegnet, daß Thomas nirgends sage, Todsünde und läßliche Sünden wären accidentell unterschieden; seine Meinung geht nur dahin, daß die Unterscheidung beider Arten von Sünden nicht als Theilung eines Univocum in seine Species aufzufassen sei. Man kann übrigens den Unterschied beider Arten von Sünden formaliter und materialiter fassen; im letzteren Sinne, d. h. in Hinsicht auf die Acte, welche entweder Todsünden oder läßliche Sünden genannt werden, kann immerhin zugegeben werden, daß die Unterscheidung beider eine accidentelle sei, sofern es Sünden gibt, die nicht ihrer Species nach, auch nicht ex parte objecti vel materiæ, sondern ex parte agentis Todsünden sind, so wie umgekehrt andere Sünden, die an sich genommen schwere Sünden wären, ex parte agentis vel finis, somit accidenteller Weise als läßliche Sünden anzusehen sind. — Durand meint, daß gegen das von Thomas angegebene Verhältniß beider Arten von Sünden zu einander als Perfectum und Imperfectum nichts einzuwenden wäre, wenn alle läßlichen Sünden in momentanen Bewegungen bestünden, welchen wegen Mangel an Deliberation der Charakter einer vollkommen freien und selbstgewollten Handlung fehle. Capreolus erwidert, daß auch deliberirte Acte an dem von Durand betonten Charakter läßlicher Sünden participiren können, sofern nämlich neben der Imperfectio actus auch die Imperfectio materiæ in qua peccatur auf das Nichtvorhandensein einer entschiedenen sündhaften Voluntarietät schließen läßt. Da die läßliche Sünde nicht simpliciter, sondern nur secundum quid Sünde ist, so kann die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde nicht eine Divisio univoci, wie Durand will, sondern nur eine vom Standpunkte analogisirender Auffassung vorgenommene Theilung bedeuten.[2]

---

[1] 2 dist. 43.

[2] Die Lehre von der Sünde betreffend, mögen schließlich noch ein paar Bemerkungen des Aquarius gegen Bacanthorp wegen unrichtiger Auffassung und unzureichend motivirter Bestreitung der thomistischen Lehre hier ihren Platz finden. Baconthorp beschuldiget Thomas, daß er unter Hinwegsehen von dem allgemeinen Charakter der Sünde als Aversio ab ultimo fine die specifischen Unterschiede der Sünden ausschließlich nach dem durch die Objecte der Sünde determinirten positiven Inhalte der sündigen Acte bestimme, und entscheidet sich mit Heinrich von Gent für das Gegentheil. Aquarius erwidert, die richtige Lehre des heiligen Thomas sei diese, daß zur Constituirung der Ratio peccati zwei Momente concurriren: Actus voluntatis und Inordinatio, deren ersterer per se, letztere per

Thomas lehrt, daß Christus durch sein inneres Handeln und äußeres Leiden sufficienter und condigne für die gesammte vor Gott verschuldete Menschheit Genugthuung geleistet habe. Durand, welcher ein Meritum de condigno nur beziehungsweise gelten läßt, bestreitet, daß Christus als Mensch ausreichend für die gesammte Menschheit genugthun konnte, sofern man unter Satisfactio condigna eine solche verstehe, welche qualitativ der zu sühnenden Schuld gleichkommt, so daß der Beleidigte ohne Verletzung der Gerechtigkeit die Genugthuung nicht als unzureichend abweisen könne. So wenig wir die von Gott empfangenen Wohlthaten condigne zu vergüten im Stande seien, eben so wenig könne irgend eine Creatur die Gott durch sie oder Andere zugefügten Beleidigungen condigne vergüten; am allerwenigsten sei eine ausreichende Genugthuung für das Peccatum originale denkbar, welches ein Peccatum totius naturæ sei. Capreolus[1] weist den Vergleich zwischen Danksagung und Genugthuung als verfehlt ab; eine vollgiltige Dankesleistung für die göttlichen Wohlthaten ist unmöglich, weil das Object des Dankes in steter Mehrung begriffen ist, so daß die Dankesschuld sich unaufhörlich vergrößert, während bei ernstem Genugthuungswillen zum mindesten eine Minderung der Sündenschuld erwirkt werden kann.[2] Übrigens war wenigstens Christus als Mensch im Stande, dem göttlichen Vater einen äquivalenten Zoll des Dankes für die von ihm empfangenen creatürlichen Güter darzubringen,[3] obschon er für das Beneficium increatum, welches ihm zu Theil geworden, d. h. für das Gottsein und für die Mittheilung des Esse divinum an die menschliche Natur keinen äquivalenten Dank darzubringen vermochte. Eine Folge der Einigung des Verbum

accidens die sündige Handlung qualificire, indem niemand das Böse nur wegen des Bösen wolle; in dem bloß per accidens mit dem sündigen Acte Verknüpften könne aber nicht der specifische Charakter einer bestimmten Handlung gesucht werden. — Einer anderen Mißdeutung der thomistischen Lehre macht sich Baconthorp schuldig, wenn er behauptet, daß in derselben das Peccatum omissionis ausschließlich als Negatio actus gefaßt werde, während nach Baconthorp jeder sündhafte Unterlassung wenigstens interpretativ ein positiver Act zu Grunde liegt. Er identificirt somit die thomistische Ansicht mit jener Durand's; erstere lautet jedoch (siehe Thom. 2, 1 qu. 76, art. 6) dahin, daß das Peccatum omissionis an sich wol ohne allen positiven Act sein könne, aber in Anbetracht seiner Anlässe und Causæ niemals ohne Actus sei.

[1] 3 dist. 18.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. 3 dist. 20, qu. 1, art. 2.

[3] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 114, art. 3.

divinum mit der menschlichen Natur war, daß dem göttlichen Vater die Person Christi höher gelten mußte als die Gesammtheit aller Geschöpfe. Demzufolge mußte die Selbsthingabe Christi als Sühnopfer nicht bloß als ausreichende Genugthuung für die Sünden aller Menschen, sondern wegen des Geistes heiligster Liebe, von welchem Christus erfüllt war, auch als eine vollgiltige Danksagung für alle den Menschen von Gott erwiesenen und erweisbaren Wohlthaten gelten können. Durand bemerkt, es sei leichter, der verletzten menschlichen Gerechtigkeit vollgiltige Sühnung zu leisten, als der göttlichen; der nach menschlichem Gesetze des Todes schuldig Erkannte könne aber nicht einmal der menschlichen Gerechtigkeit vollgiltige Sühne leisten, weil er keinen äquivalenten Ersatz für sein verwirktes Leben aufbringen könne. Die Richtigkeit dieser Bemerkung zugegeben, folgt daraus nicht, daß auch eine göttliche Persönlichkeit nicht zu einer vollgiltigen Genugthuung vor dem menschlichen und göttlichen Richter befähiget sein sollte. Vielmehr würde, wenn das Verbum divinum eine vor der Assumtion mit Todesschuld beladene Menschennatur angenommen hätte, die in Kraft dieser Union constituirte Person vollgiltige Genugthuung für die vor der Assumtion vorhandene Todesschuld der angenommenen Menschennatur zu leisten im Stande sein.

Durand zeigt sich, wie Capreolus bemerkt, in seinen Ansichten über das Erlösungsverdienst Christi von scotistischen Anschauungen abhängig, von welchen er, wenn schon in sehr entfernter Weise, auch in seinen Äußerungen über den Incarnationsmodus sich berührt zeigt. Denn im Ganzen hält er hierin an der thomistischen Tradition fest, sofern er nicht so ausschließlich wie Scotus das suppositale Esse des Verbum divinum als Terminus der Union der menschlichen Natur Christi mit dem Verbum hinstellt, und demzufolge mit den Thomisten die Möglichkeit einer simultanen Assumtion der menschlichen Natur Christi von den drei göttlichen Personen oder von zweien derselben vertheidiget. Er zeigt sich aber hinwiederum von Scotus beeinflußt, wenn er dafürhält, daß das göttliche Suppositum quantum ad existentiam Terminus der Union der menschlichen Natur mit ihr sein könnte, ohne daß zugleich eine Union mit der Proprietas relativa des Suppositum statthätte. Capreolus entgegnet,[1] daß eine Union der menschlichen Natur mit der göttlichen jederzeit die Union mit einer

[1] 3 dist. 1.

göttlichen Person zu ihrer Voraussetzung habe. Die Behauptung Durand's, daß das göttliche Suppositum in Kraft dessen, wodurch es die Dependenz der Natura assumta terminire, mit derselben primo sich einige, ist insofern wahr, als es sich um dasjenige handelt, kraft dessen oder wodurch die Natura assumta ein Suppositum erlangt, nicht aber, sofern es sich um dasjenige handelt, wodurch sie das Esse actualis existentiæ erlangt, indem die göttliche Essenz das Principium primum quo und primum quod der Termination der Dependenz ist.[1]

Thomas lehrt, daß das göttliche Wort nicht bloß die Seele und den Leib Jesu, sondern auch eine aus beiden resultirende dritte Entität angenommen habe. Durand wendet ein, daß das Ganze nicht als eine von seinen constitutiven Theilen unterschiedene Entität möglich sei. Capreolus[2] erklärt diese Behauptung für verfehlt; das Ganze ist seinem Begriffe nach etwas Anderes, als die in ihm geeinigten Theile, welche Constituenten des Ganzen sind, während dieses etwas durch sie Constituirtes ist, so daß erstere zu letzterem als Causans zum Causatum sich verhalten. Die Betonung der Bedeutung des aus Leib und Seele constituirten Ganzen als einer besonderen Entität steht in innerem Zusammenhange mit dem von Capreolus[3] gegen Durand vertheidigten Satze, daß die Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus die größte aller Unionen sei. Durand behauptet, die Union der beiden Naturen in Christo sei keine so innige, wie z. B. jene von Materie und Form. Er beachtet nicht, daß es sich hier nicht um eine Relationseinheit handle, sondern um eine Einheit im Sinne der Indivisio, als welche sich die Personseinheit Christi darstellt. Diese ist auf die Einheit des göttlichen Suppositum gegründet, welches nicht etwa als Theilglied in die Einigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus eingeht, sondern vielmehr das absolute Einheitsprincip der durch jene Einigung constituirten gottmenschlichen Person ist. Die Einheit jeder der drei Personæ divinæ ist eine Unitas increata, und schließt als solche den Charakter eines Theil-

[1] Sciendum — fügt Capreolus bei —, quod Durandus in hac materia periculosus est. Nam in suo scripto præter illa quæ allegata sunt, videtur concedere, quod natura humana unita est cuilibet personæ divinæ; imo ex suis dictis videtur sequi, quod quælibet persona est incarnata, sicut patet legenti eum in hac materia.

[2] 3 dist. 2.

[3] 3 dist. 5, qu. 1.

gliedes aus; sie zählt daher nicht wie die Einheit, die als Theil in einer Zahl enthalten ist. Die Einheit der Persona divina ist größer als die numerische Einheit, welche Princip der Zahl ist; demzufolge ist auch die in ihr begründete Einheit der gottmenschlichen Person Christi größer als jede geschöpfliche Einheit. Durand bestreitet diese Auffassung und Begründung der Personseinheit Christi mit dem Bemerken, daß die Person nicht Terminus assumtionis, sondern bloß Respectus unionis sei; der Terminus gehe der durch ihn terminirten Actio nicht voraus, die göttliche Person des Sohnes sei aber vor der Assumtion schon vorhanden. Capreolus erwidert, daß Durand ein falsches metaphysisches Gesetz über den Terminus aufstelle, welches durch die natürliche Erfahrung widerlegt werde; die menschliche Seele ist unstreitig Terminus der Gliederung und des Wachsthums des menschlichen Leibes, und doch vor den darauf abzielenden Actionen vorhanden.

Von ganz entgegengesetzter Seite her bekämpft Aureolus die thomistische Christologie, welcher er vorwirft, daß sie die Union der menschlichen Natur mit dem Verbum divinum als Relation fasse, während sie doch wahrhafteste Einheit, actualis continuatio et indivisio sei. Wir ersahen bereits aus des Capreolus Antwort auf Durand's Einwürfe, daß die Thomistik die von Aureolus vermißte Indivisio in Bezug auf die Personseinheit des Gottmenschen betone; von dieser muß jedoch die Union der Naturen als solcher unterschieden werden, die bei der Wesensverschiedenheit derselben nothwendig als Relation zu denken ist. Thomas sagt nicht, daß die Persona divina einzig zufolge der Relation der menschlichen Natur zu ihr wahrhaft und substanziell Mensch sei; er leitet dieß Letztere vielmehr davon ab, daß die Menschheit mit der göttlichen Person geeiniget ist, und an ihrem Esse theilhat. Die Berufung auf Johannes Damascenus sei unstatthaft, da dieser in seinen von Aureolus mißverstandenen Äußerungen über die Unthunlichkeit einer Unio habitualis einzig den Nestorianismus im Auge hat; die richtige Erklärung der bezüglichen Stelle des Damasceners sei bei Thomas zu finden.[1]

Aureolus und Durand sind darin einig, der thomistischen Ansicht entgegen zwei substantialia esse actualis existentiæ in Christus zu statuiren. Aureolus begründet diese Zweiheit daraus, daß das Esse Actus der Essenz sei, und daß, wenn die menschliche Natur Christi

[1] Vgl. Thom. 3 qu. 2, art. 6.

nicht ihr eigenes Esse hätte, sie nicht von Einem göttlichen Suppositum angenommen werden könnte, ohne allen drei göttlichen Suppositis zu eignen, da deren Esse nur Eines sei. Capreolus[1] bestreitet diese Consequenz, da trotz der reellen Identität von Essenz und Person in Gott Beide doch dem Begriffe nach unterschieden sind, und die Menschheit Christi nicht mit der göttlichen Essenz als solcher, sondern mit der göttlichen Person als solcher hypostatisch geeiniget ist. Ferner kann das Esse nicht so schlechthin, wie es von Seite des Aureolus geschieht, als Actus essentiæ genommen werden; das Esse ist Actus essentiæ wol als Actus suppositi, d. i. als Actus illius, quo essentia formaliter existit, aber nicht Actus illius quod formaliter existit.[2] Demzufolge kann der Menschheit Christi als solcher nicht sofort ein besonderes Esse vindicirt werden; das Esse kommt ihr als einer suppositirenden zu, mithin insofern, als sie durch ihr göttliches Suppositum getragen ist. — Durand hält dafür, daß, wenn den Accidenzen ein vom Esse des Subjectes unterschiedenes selbsteigenes Esse nicht abgesprochen werden könne, um so weniger der menschlichen Natur Christi ein vom Esse ihres Suppositum unterschiedenes Esse abgesprochen werden könne. Capreolus reproducirt die Beantwortung dieses ursprünglich dem Gottfried von Fontaines angehörigen Argumentes durch Bernhard von Auvergne, welcher davon ausgeht, daß ein Existere simpliciter weder der substanziellen noch der accidentellen Form, sondern einzig dem Suppositum zukomme; der Substanzialform komme, sofern sie ein Theil des per se subsistirenden Suppositum ist, ein Existere per accidens zu, den Accidenzen aber komme insgemein nur ein Existere secundum quid zu. Daraus folgt, daß in Christus nur Ein Existere simpliciter vorhanden ist, nämlich jenes des Compositum divinum; der menschlichen Natur Christi kommt nur ein Existere per accidens zu.

[1] 3 dist. 6.

[2] Baconthorp bestreitet d n von Thomas (Cent. II, 9) gelehrten Satz, daß das Esse subsistentiæ zur Essenz realiter etwas hinzufüge, und behauptet, daß sie sich zu einander als Diversi gradus essendi verhalten. Diese Verhältnißbestimmung wird von Aquarius als unrichtig verworfen. Falso etiam — fügt Aquarius bei — impugnavit S. Thomam, quia in omni creatura quiditas et actualis ejus existentia distinguuntur realiter ad hunc sensum, sicut distinguitur actus et potentia, ex quibus tanquam ex duabus rebus distinctis realiter, scil. existentia et essentia, creatura quælibet componitur. Acquarius verweist hierüber des Näheren auf Thomas del Vio: De ente et essentia, c. 5, qu. 10.

Eine Consequenz des Satzes, daß in Christus nur Ein Esse substantiale actualis existentiæ zuzulassen sei, ist der weitere Satz, daß Christo nur eine einzige Filiatio realis zukomme, jene nämlich zu seinem göttlichen Vater, obschon er auch zu seiner menschlichen Mutter in einer bestimmten realen Relation steht. Diese letztere kann aber nach Capreolus[1] nicht als Relatio filialis genommen werden, weil die aus der Jungfrau geborne menschliche Wesenheit Christi nicht wie bei den übrigen Menschenkindern ein Suppositum proprium constituirt. Damit beantwortet sich die Einwendung des Aureolus, daß die Mutter Christi eben so wie jede andere Menschenmutter in einem Causationsverhältniß zu dem aus ihr gebornen Sohne stehe. Aureolus urgirt, in Christo seien zwei Nativitates passivæ und zwei Generationes passivæ, somit auch zwei Filiationes reales; Filiatio sei nichts anderes als die in die Vergangenheit zurückgetretene Generatio und Nativitas passiva. Capreolus bestreitet diese Identification; die Filiation sei etwas Bleibendes, während das Generirtwerden und Geborenwerden an eine bestimmte kurze Zeit gebunden ist, und nach deren Ablauf kein Sein mehr hat; überdieß fallen Generari und Nasci unter die Kategorie der Passio, nicht so die Filiatio. Und gesetzt, beide von einander unterschiedene Notionen wären convertibel, so würde daraus noch immer nicht eine Identität der denselben entsprechenden Res sich ergeben; Homo und Risibilis sind trotz ihrer Convertibilität zwei von einander unterschiedene Res. Der Grund, weßhalb nicht zwei Filiationen Christi zugegeben werden, ist nicht der von Aureolus angenommene, daß sodann Christus Duo Filii wäre, sondern vielmehr dieser, daß aus einer doppelten Filiation Christi eine Zweiheit der Supposita in Christus folgen würde. Obschon nämlich das Suppositum nicht das unmittelbare Fundament der Filiation ist, so ist es doch das nächste und unmittelbare Subject derselben. Eben daraus ergibt sich aber noch ein weiterer Unmöglichkeitsgrund für eine zweite Filiation Christi; denn das Eine göttliche Suppositum in Christus schließt seinem Begriffe nach dieß aus, daß es Subject einer zeitlichen Filiatio realis sei. Es ist ein Mißverständniß, wenn sowol Scotus als auch Aureolus der thomistischen Lehre unterstellen, daß in Christo Eine Relation auf mehrere Terminos bezogen werden soll, oder daß Christus durch die Eine ewige Sohn-

[1] 3 dist. 7.

schaft auf Vater und Mutter bezogen werden soll, obschon bei anderen Subjecten und in anderen Fällen es immerhin nicht bloß möglich, sondern trotz des dagegen erhobenen Widerspruches vollkommen wahr ist, daß ein und dasselbe Subject kraft einer einzigen Relation, welche sachlich nur Eine, dem Begriffe nach aber mehrfältig ist, auf mehrere Terminos bezogen sein könne, wie der Sohn menschlicher Eltern zu Vater und Mutter, der Lehrer einer bestimmten Scienz zur Vielheit seiner Schüler. Wenn endlich Aureolus behauptet, Thomas lasse die Paternität auf etwas vom Generationsacte Übriggelassenes sich stützen, welches Übriggelassene jedoch eine bloße Fiction sei, so muß entgegnet werden, daß Thomas allerdings in seinem Sentenzenwerke[1] auf einen derartigen Gedanken sich gestützt hat, denselben aber in seiner Summa nirgends wiederholt; im Gegentheile lehrt er schon im Sentenzenwerke selbst,[2] daß das Paternitätsverhältniß nicht in einem aus dem einstmaligen Zeugungsacte Übriggelassenen, sondern in jenem Acte selbst gründet. Eben so äußert er sich in seinem Commentar zur aristotelischen Metaphysik,[3] gegen deren hieher bezüglichen Ausspruch verstoßen zu haben, Thomas von Aureolus geziehen wurde.[4]

Auch Durand behauptet eine doppelte Filiation Christi. Würde die assumirte menschliche Natur Christi aus ihrem hypostatischen Verbande entlassen, so träte sie sofort, weil sie personhaft würde, ohne reale Änderung dessen, was sie an sich ist und ohne daß eine reale Änderung im göttlichen Suppositum stattfände, in ein reales Verhältniß zur Mutter Jesu; dieses reale Verhältniß könnte aber nicht ein neu entstandenes Verhältniß sein, weil die Entstehung eines solchen ohne reale Mutationen der bezeichneten Art nicht möglich wäre. Capreolus entgegnet, daß im gegebenen Falle zwar im göttlichen Suppositum keine reale Änderung vor sich ginge, wol aber in der

[1] Vgl. Thom. 3 dist. 8, art. 5.

[2] Vgl. Thom. 4 dist. 41, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2.

[3] Vgl. Thom. Com. in Metaph. V, lect. 17, woselbst zur Erklärung von Metaph. IV, p. 1021. a, lin. 21 ff. gesagt wird: Relativorum, quæ dicuntur secundum potentiam activam et passivam, attenditur diversitas secundum diversa tempora. Quædam enim dicuntur relative secundum tempus præteritum, sicut quod fecit ad id quod factum est, ut pater ad filium etc.

[4] Im Übrigen meint Capreolus, daß die angefochtene Stelle des Sentenzenwerkes noch immerhin sich aufrecht halten lassen möge: Si quis vellt illud dictum sustinere, potest dicere, quod id quod relinquitur ex generatione in patre, potest dici quædam auctoritas principii respectu filii, vel potestas aut jus. 3 dist. 7.

aus dem suppositalen Verbande entlassenen Menschennatur, die ein neues Esse und ein neues Suppositum erlangen würde. Durand sagt weiter, das Statthaben einer einzigen Filiation Christi könnte nur entweder aus der Einzigkeit des Suppositum, oder aus der Äternität desselben erschlossen werden; es lasse sich aber aus keiner dieser beiden Ursachen erschließen. Capreolus erwidert, daß die Einzigkeit der göttlichen Filiation Christi nicht auf die von Aureolus supponirten Erklärungsgründe gestützt sei, somit auch sein Bemühen, die Unzureichendheit derselben zu erweisen, eben so überflüssig sei, wie bei Duns Scotus, der in ähnlicher Weise gegen Thomas argumentirt.[1] Es gehört sonach nicht zur Sache, wenn Durand zu erweisen sucht, daß mit der Einzigkeit des Suppositum eine Mehrheit von Relationen vereinbar sei; wenn er behauptet, daß der Äternität des Suppositum der zeitliche Hinzutritt eines Respectus realis nicht mehr widerstreite, als der zeitliche Hinzutritt realer absoluter Accidentien, der bei Christus zufolge der Annahme der Menschennatur thatsächlich statthatte, so ist zu erwidern, daß der in Folge der Annahme der Menschennatur eingetretene Respectus realis der Person Christi zu einer menschlichen Mutter nicht in Abrede gestellt werden will, sondern nur dieß, daß jener Respectus realis den Charakter einer Filiation haben soll. Dieß ist eben aus den schon früher erwähnten Gründen nicht zulässig. Im Übrigen soll damit nicht geläugnet werden, daß Christus wahrhaft Sohn der Maria sei; nur ist diese Filiation kein Respectus realis, sondern ein bloßer Respectus rationis.[2] Wenn Durand sagt, daß aus der Vervielfachung eines realen Fundamentes der Relation, als welches er die Nativitas bezeichnet, auch eine reale Plurification der Relation resultire, so ist zu erinnern, daß die Plurification der Causa eine Plurification des Effectes nur dann zuläßt, wenn das Passum (im gegebenen Falle das Subject der Geburt) einer Plurification des Effectes nicht widerstreitet; die göttliche Person Christi widerstreitet jedoch einer zeitlichen Filiatio realis. Durand's Behauptung, daß der realen Maternität der heiligen Jungfrau eine reale Filiation von Seite ihres Sohnes entsprechen müsse, schließt eine Fallacia consequentis in sich; zur Wahrung der realen Maternität reicht auch eine Filiatio secundum rationem aus.

[1] Vgl. Bd. I, S. 439.

[2] Capreolus verweist hier des Näheren auf Thom. 3 dist. 8, qu. 1, art. 5 ad 1$^{\text{mum}}$.

Die Mutterschaft der heiligen Jungfrau betreffend hat Durand's Bestehen auf einem doppelten Esse der Person Christi zur Folge, daß er von der heiligen Jungfrau das Prädicat Mater Dei nur in uneigentlichem Sinne gelten lassen will, wie denn auch der Satz: Deus est homo, nicht eigentlichst zu gelten habe. Dafür will er aber der thomistischen Doctrin entgegen dem heiligen Geiste ein durch Creation und Adoption causirtes Vaterschaftsverhältniß zur menschlichen Natur Christi vindiciren. Die Beweisführung für die erstere der beiden Behauptungen wickelt sich ab an der Durchführung der Thesis, daß der Satz: Deus est homo, nicht in jenem Sinne wahr sei und wahr sein könne wie der Satz: Petrus est homo. Dieser letztere drücke eine ungleich größere Identität von Subject und Prädicat aus als der erstere; das Suppositum des Petrus werde nicht durch eine von der Menschennatur verschiedene Natur constituirt; das Prädicat Homo könne von Gott nicht wie von Petrus in quid prädicirt werden; die Discrepanz zwischen denominativer Prädication und zwischen der Prädication in quid trete darin hervor, daß man wol von einem Deus inhumanatus, nicht aber von einem Petrus inhumanatus sprechen könne; zwei verschiedene Naturen in Einer Person verhalten sich als Theile eines Ganzen, diese Theile lassen sich aber von einander nicht proprie prädiciren, wenn man nicht beide oder den einen derselben nur in denominativer Weise versteht. Capreolus[1] erwidert hierauf, Subject und Prädicat haben in den beiden Sätzen: Deus est homo, Petrus est homo, in jenem Sinne, als beide wahr sind, gleich große Identität, welche auf die Identität des Suppositums von Subject und Prädicat gegründet ist. Der Umstand, daß das Suppositum der Person Christi eine von der Menschennatur verschiedene Natur ist, drückt die Identität von Subject und Prädicat im Satze Deus est homo nicht unter jene im Satze Petrus est homo herab. Das Prädicat Homo wird vom Subjecte Deus in der That in quid prädicirt, zwar nicht ratione formæ signatæ, wol aber ratione suppositi. Die Aussage: Deus est inhumanatus, ist nicht eigentlich denominative Aussage, weil als Mittel einer eigentlich denominativen Aussage nur ein Accidens oder etwas, was die Natur eines Accidens hat, dienlich ist. Zwei verschiedene Naturen in Einem Suppositum können nicht als Theile eines Ganzen angesehen werden, wenn sie

[1] 3 dist. 4.

derart in demselben Suppositum geeiniget sind, daß jede derselben das Suppositum essentialiter informirt, und keine von ihnen dem Suppositum bloß per accidens eignet, noch auch demselben verschiedene Esse verleiht. Eine derartige Einigung ist freilich nur in der Person Christi gegeben; eben deßhalb ist es aber nicht zulässig, ihre Unmöglichkeit durch Beispiele von Einigungen innerhalb des creatürlichen Daseins beleuchten zu wollen.[1] — Hinsichtlich der von Durand dem heiligen Geiste vindicirten Vaterschaft bemerkt Capreolus, daß die Creation, durch welche eine des selbsteigenen Personseins entbehrende Menschennatur hervorgebracht wird, kein Filiationsverhältniß dieser zum Producenten begründe; dasselbe gilt in seiner Weise von dem angeblichen Adoptionsverhältniß der menschlichen Natur zum heiligen Geiste.

Es wird wol ein innerer Zusammenhang bestehen zwischen den eben beleuchteten Sätzen Durand's und seinem Anschlusse an die Meinung, daß Maria nicht ohne Erbsünde empfangen worden; denn die ihm mit Scotus und Aureolus gemeinsame Annahme einer doppelten realen Filiation Christi hätte ihn sonst geneigt stimmen müssen, auch die von Beiden vertretene Exemtion der heiligen Jungfrau von der Erbsünde zu vertreten. Aureolus vertheidiget die unbefleckte Empfängniß Mariä als etwas, was Gott möglich und der Bestimmung Mariä, Mutter Gottes zu werden, angemessen war; auch der Umstand, daß ihr Leib nicht eine Beute der Verwesung geworden, dürfe als Beweisgrund für ihre unbefleckte Empfängniß gelten. Capreolus[2] hält diesen Beweisgrund für durchaus nicht zutreffend; die Bewahrung des Leibes der heiligen Jungfrau vor der Verwesung folgte der Auferstehung Christi nach und war ein Consequens der Nichtverwesung des Leibes Christi im Grabe. Die übrigen Argumente des Aureolus läßt Capreolus durch seinen Ordensgenossen Johannes von Neapel[3] beantworten, nach dessen Dafürhalten es nicht angemessen war, daß die natürliche

---

[1] Betreffs der zusammenhängenden Entwickelung der Lehre des heiligen Thomas über diesen Punkt verweist Capreolus auf Thom. 3 dist. 7, qu. 1, art. 1.

[2] 3 dist. 3.

[3] Johann von Neapel O. P., Lehrer der Theologie an der Pariser Universität in den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts, hinterließ einen Commentar zu den Sentenzen, Quodlibetica und Quæstiones Parisiis disputatas, welche letzteren von Dominicus Gravina zu Neapel 1618 im Drucke herausgegeben wurden.

Empfängniß der heiligen Jungfrau an Reinheit der übernatürlichen Empfängniß Christi gleichkommen sollte. Capreolus will im Punkte der Sündelosigkeit Mariä eine mittlere Stelle einnehmen zwischen den Vertheidigern der Conceptio immaculata und zwischen Gregor von Rimini, welcher nicht für schlechthin erweisbar hält, daß die heilige Jungfrau auch von jeder läßlichen Sünde sich vollkommen frei erhalten habe.

Durand behauptet im Gegensatze zu den Thomisten, daß obschon Christus absolut von Sünde frei war, doch die Möglichkeit des Sündigens Christi zugelassen werden müsse; Christus hätte die Menschheit in puris naturalibus annehmen können, womit die Möglichkeit zu sündigen gegeben war; auch die Einheit des Suppositum in Christus sei kein ausreichender Grund zur Erhärtung der Unmöglichkeit eines Sündigens Christi. Capreolus[1] verneint, daß die von Christus in puris naturalibus angenommene Menschennatur peccabel gewesen wäre; sie würde in Kraft ihrer Assumtion über ihren Unvollkommenheitsstand hinausgehoben gewesen sein. Auch bemühe sich Durand vergeblich, die von der Einheit des Suppositum in Christus hergenommenen Gründe der Impeccabilität Christi zu entkräften. Er behauptet wol, daß dem göttlichen Suppositum die Actionen der menschlichen Natur nicht zugerechnet werden können; man müßte sonst annehmen, daß das göttliche Suppositum die menschliche Natur bestimme, so und nicht anders zu handeln, oder daß es wenigstens sündhafte Handlungen der menschlichen Natur zu verhindern schuldig sei. Die erstere Annahme erscheine unstatthaft, da die vorausgesetzte Einwirkung des göttlichen Suppositum unter die göttlichen Actiones ad extra falle, welche der gesammten Trinität gemeinsam sind, also nicht specifisch dem göttlichen Sohne zufallen; die letztere Annahme sei unzulässig, weil Gott die Dinge so leitet, daß ihre selbsteigene Thätigkeit nicht aufgehoben wird. Dem göttlichen Suppositum können somit die Actionen der menschlichen Natur Christi nur denominativ beigelegt werden Capreolus entgegnet, die Ursache, weßhalb die Actionen der Natura assumta dem göttlichen Suppositum mehr zugerechnet werden müssen, als jene einer Natura non assumta, liege nicht in den von Durand verworfenen Annahmen, sondern vielmehr darin, daß die Natura assumta zum Esse personale der Natura assumens geworden ist.

[1] 3 dist. 12.

In der gottmenschlichen Person Christi kommt das Esse, und somit auch das Agere und Elicere actionem primär dem göttlichen Suppositum zu; dieses ist Principium quod der Actionen der Natura assumta, die Natura assumta nur Principium quo derselben.[1] Alles dieses ergibt sich folgerichtig aus dem Satze, daß in Christus nur Ein Esse substantiale ist.

Durand hatte die Assumtion der menschlichen Natur in puris naturalibus als bloße Möglichkeit hingestellt. Nach Thomas ist die Assumtion als solche ohne Rücksicht auf die habituale Begnadung der Seele Christi selbst schon eine Gnade, zwar nicht eine Gratia gratum faciens, sondern eine Gratia gratis data, diese aber unendlich, weil die Person des Verbum divinum unendlich ist. Aber auch die Christo verliehene habituelle Gnade muß, wie Thomas weiter lehrt, secundum quid als unendlich angesehen werden; als Ens creatum zwar, das in der Seele Christi subjectirt, muß sie endlich sein, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß sie Christo in unbegrenzter Fülle verliehen worden ist. Diese Art der Unendlichkeit der habituellen Gnade Christi wird von Aureolus, Durand und Occam bestritten. Aureolus findet ein unendliches Gnadenmaß schon aus dialektischen Gründen undenkbar; man könne Gott nicht das Vermögen absprechen, von der verliehenen unendlichen Gnade einen Theil hinwegzunehmen, und sie wäre dann noch unendlich; ein Participabile könne niemals ein Actu infinitum sein, weil für diesen Fall die Participation niemals an's Ende kommen würde; soll die Christo verliehene Gnade intensive in's Unendliche sich mehren lassen, so ist sie niemals Gratia summa, wie sie doch nach Thomas sein sollte. Alle diese Einwendungen — erwidert Capreolus[2] — so wie auch jene Durand's und Occam's beruhen auf einer falschen Vorstellung von der Intension und Remission der Formen, welche so verstanden werde, als ob die Form gradweise vermehrt oder vermindert werde, während das Richtige, der

[1] Baconthorp bemängelt das von Thomas zur Erläuterung des Principium quo gewählte, von der menschlichen Hand hergenommene Gleichniß. Aquarius findet diesen Tadel unzulässig und irrationabel, da keines der zur Erläuterung dieses Gedankens gewählten Gleichnisse (z. B. Ramus insitus, Ferrum ignitum, Lilium ex toto spirans odorem) vollkommen adäquat ist, und ein adäquates Gleichniß wegen der Einzigkeit des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus gemeinhin unmöglich ist.

[2] 3 dist. 13.

thomistischen und aristotelischen Lehre Gemäße vielmehr dieß ist, Intension und Remission der Form als Steigerung und Schwächung ihres perficirenden Einflusses auf das Subject der Form zu fassen. Die Unbegrenzheit der habituellen Gnade Christi bedeutet nur so viel, daß keiner der unbegrenzt vielen Modi, welchen gemäß die habituelle Gnade einen perficirenden Einfluß ausüben kann, aus dem Christo verliehenen Gnadenmaße ausgeschlossen sei. Daß das actuell Unbegrenzte nicht participabel sei, ist unrichtig; die Albedo ist, wofern sie ohne alles Subject gedacht wird, unbegrenzt und doch participabel. Keine actualiter und formaliter mitgetheilte Form ist ihrer Essenz oder ihrem Esse nach oder in Bezug auf die Actuation ihres Subjectes unendlich, kann aber deßungeachtet in Hinsicht auf die Illimitatio rationis suæ als unendlich gedacht werden. Wenn Aureolus behauptet, daß der Gedanke einer intensive in's Unendliche mehrbaren Gnade Christi einen Widerspruch in sich schließe, weil sie bei steter Mehrung niemals eine Gratia summa wäre, so übersieht er die Unterscheidung, welche Thomas zwischen der Seele in statu viæ und zwischen der Anima beata macht; in letzterer kann nach thomistischer Lehre Gnade und Glorie de potentia Dei ordinata nicht gemehrt werden, obschon eine solche Mehrung de potentia Dei absoluta möglich wäre. Somit ist in der Seele Christi, der als Viator zugleich auch schon Comprehensor war, de potentia Dei ordinata eine Gratia summa, d. i. ein factisch unüberschreitbares höchstes Maß der Gnade vorhanden, mit welchem jedoch die potentiell vorhandene intensive Mehrungsfähigkeit in's Unendliche zusammenbesteht, welche Thomas für die Anima in statu viæ factisch statthaben läßt. In Christus hätte aber das actuelle Statthaben einer unbegrenzt fortschreitenden intensiven Mehrung gar keinen Zweck, weil das Ziel der Gnadenwirkung, die Comprehensio Dei, mittelst der ihm verliehenen Gratia summa absolut schon erreicht war. Wenn also de potentia Dei absoluta in ihm noch eine Steigerung der Intensivität der Gnade stattfände, so wäre dieß eine Steigerung der Gnade quoad esse, aber nicht quoad rationem gratiæ.

Capreolus[1] deducirt aus Thomas, daß, wie die habituelle Gnade Christi, so auch die im Verbum divinum vermittelte Erkenntniß der menschlichen Seele Christi unter den Gesichtspunkt eines Infinitum

[1] 3 dist. 14, qu. 2.

secundum quid falle, in jenem Sinne nämlich, als für die Seele Christi unter die begrenzten Genera eine unbegrenzte Vielheit von Species, und unter die begrenzten Species eine unbegrenzte Vielheit von Individuen falle, welche Vielheiten der im ewigen Worte schauenden Seele Christi sich distinct präsentiren. Die dagegen von Aureolus und Durand erhobenen Einwendungen entsprechen den erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen derselben. Beide stellen in Abrede, daß sich der im Worte schauenden Seele Christi die Dinge als solche präsentiren; nach Durand präsentiren sich bloß die Concepte aller möglichen Dinge, ohne daß damit über das Wirklichsein oder Nichtwirklichsein der ihnen entsprechenden Objecte ein Aufschluß gegeben wäre; Aureolus stellt in Abrede, daß das Schauen der Dinge im Verbum divinum eine Erkenntniß derselben in proprio genere darbiete. Capreolus erklärt im Gegensatze zu Durand es für eine in der Begrenzheit des geschaffenen Intellectes begründete Unmöglichkeit, daß derselbe die Concepte aller denkmöglichen Dinge im Verbum divinum schaue. Der Einspruch des Aureolus ist auf die falsche Lehre desselben vom göttlichen Erkennen gegründet, welchem nicht die außergöttlichen Dinge, sondern nur die göttliche Essenz selbst sich präsentire, die außergöttlichen Dinge aber nur insoferne, als der göttliche Wille ihr Wirklichsein wolle. Die hieraus gezogene Folgerung, daß die göttliche Essenz dem geschöpflichen Intellecte kein natürlicher Spiegel der Dinge sein könne, wird von Capreolus selbstverständlich abgelehnt; wahr sei nur so viel, daß die göttliche Essenz dem geschöpflichen Intellecte sich nicht als Ratio omnium possibilium et intelligibilium per eam einige, und von dieser Seite betrachtet schließt die an sich unzulässige Anschauungsweise des Aureolus eine Correctur jener Durand's in sich. Beiden gegenüber ist daran festzuhalten, daß der im Verbum divinum schauende geschöpfliche Intellect zum mindesten die Species der wirklichen Dinge schaue, und diese um so vollkommener und umfassender erschaue, je vollkommener er mit dem göttlichen Intellecte geeiniget ist. Er erkennt die Dinge in Gott insofern und darum, als sich ihm in der göttlichen Essenz die Ratio sufficiens rerum darbietet; damit ist auch die distincte Erkenntniß der unter die allgemeine Erkenntniß der Dinge fallenden Specialisirungen und Individuirungen, in welchen die geschöpfliche Wirklichkeit den göttlichen Gedanken derselben darstellt, gegeben.[1]

[1] Während Aureolus und Durand die Visio beata Christi ungebührlich einschränken, gibt ihr Baconthorp eine ungebührliche Ausdehnung, indem er, wie

Durand läßt die aus der Scientia beata Christi ausgeschlossene Erkenntniß des Wirklichen als solchen durch die Scientia infusa ersetzt werden, durch welche ihm aus eben diesem Grunde die von Thomas gelehrte Scientia naturaliter acquisita Christi überflüssig gemacht erscheint. Capreolus[1] macht hiegegen bemerklich, daß die Scientia infusa und Scientia acquisita zwei verschiedene Arten von Erkenntniß darstellen, welche in Bezug auf ein und dasselbe Object der Erkenntniß sich wechselseitig ergänzen, indem sie es unter einem doppelten Gesichtspunkte zur Anschauung bringen, deren jeder der Mens humana wesentlich ist. Es gehört zur Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß, eine und dieselbe Sache nach ihrer geistigen und nach ihrer sinnlichen Seite aufzufassen. Wenn auch das irdisch-sinnliche Erfahrungsgebiet Christi, wie Durand bemerkt, während seines zeitlichen Erdenwandels sehr eingeschränkt war, so reichte es zufolge des seinem Intellecte eignenden höchsten Grades von Denkschärfe und intuitiver Tiefe aus, eine höchst ausgebildete Scientia acquisita der natürlichen Dinge zu vermitteln. Auch war es seiner nicht unwürdig, durch menschlichen Unterricht belehrt zu werden, da die durch das gehörte Wort vermittelte Erkenntniß an sich schon edler ist als die aus sinnlicher Anschauung geschöpfte Erkenntniß, und überdieß das Erkennen unmittelbarer fördert als die rein sinnliche Erfahrung.

Thomas vindicirt der menschlichen Seele Christi eine Omnipotentia secundum quid, nämlich mit Beziehung auf den Incarnationszweck, der auf Instauration der Gesammtschöpfung abzielt,[2] und mit Ausschluß der Gott allein eignenden Macht des Schaffens und Vernichtens. Durand bestreitet das von Thomas der Seele Christi zuerkannte Vermögen einer übernatürlichen Transmutation des eigenen Körpers oder fremder Körper; er glaubt, daß dem Menschen Jesus eine übernatürliche Vermöglichkeit nur für Acte seiner Seele (recte intelligere, recte velle) oder für solche Acte des Leibes, welche durch Acte der Seele vermittelt werden (actus meritorii corporales ab

---

Aquarius rügend bemerkt, auch dasjenige, was dem Verbum divinum bloß Objectum simplicis notitiæ ist, von der Seele Christi im ewigen Worte erkannt werden läßt. Dieß hieße, bemerkt Aquarius, der geschöpflichen Seele Christi eine Comprehensio Verbi zuschreiben.

[1] 3 dist. 14, qu. 1.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 13, artt. 1 et 2.

actibus interioribus imperati) verliehen worden sei. Durand's Interesse hiebei ist nach Capreolus[1] dieses, die Wundermacht ausschließlich Gott vorzubehalten. Die gegentheilige durch Thomas vertretene Ansicht[2] begründet sich aus dem Verhältniß der menschlichen Natur Christi zu seiner göttlichen Natur als deren Wirkungsinstrument; auch erscheine Christus in der evangelischen Erzählung der Wunder Christi allenthalben als selbstmächtig Wirkender, und Durand ist im Irrthum, wenn er meint, der Zweck jener Wunder sei nur gewesen, zu bekunden, daß Christus Gott sei und seine Menschheit durch die ihm einwohnende Gottheit begnadet sei. Sie zeigten ihn vielmehr als einen unmittelbar mit selbsteigener Gottesmacht Wirkenden, es lag im Wesen seiner göttlichen Persönlichkeit, sich als Wunderthäter zu erweisen.

In Bezug auf die Leidensfähigkeit der Seele Christi unterscheidet Thomas zwischen dem natürlichen und rationalen Wollen der Voluntas Christi; ersteres widerstrebte schlechthin dem Leiden und Tode, letzteres begehrte das über Christus nach dem Willen des göttlichen Vaters verhängte Leiden; der Schmerz des Leidens drang in den rationalen Theil der Seele ein, soweit dieser Natur ist, nicht aber soweit er Ratio ist. Aureolus seinerseits behauptet, daß die sinnlichen Schmerzempfindungen Christi in der Stunde des Leidens keine Traurigkeit in seiner Voluntas hervorriefen. Aureolus unterscheidet drei einander übergeordnete Sphären in der lebendigen Menschennatur Christi, jene des Appetitus exterior, des Appetitus animalis, der Voluntas; in der ersten derselben war ein höchstes Maß von Schmerzempfindung, in der zweiten Zagen und Beängstigung, welche aber nicht in die übergeordnete dritte Sphäre einzudringen vermochten. Wenn die altkirchlichen Lehrer von einem Schmerze in dem rationellen Seelentheile Christi sprechen, so wollen sie dieß in applicativem Sinne dahin verstanden wissen, daß der rationale Seelenwille Christi mit dem sinnlich empfundenen Leiden einverstanden war. Es gebe überhaupt keine Redundanz der sinnlichen Empfindung in den rationalen Theil der Seele, sondern nur eine durch die Beschaffenheit des rational erkannten Objectes causirte rationale Complacenz oder Displicenz an demselben; ein sinnlich schmerzhaft afficirendes Object könne Gegenstand höchster

[1] 3. dist. 15.

[2] Capreolus verweist hierüber auf Thom. Pot. qu. 6, art. 4; 2, 2 qu. 177, art. 1; 3 qu. 43, art. 4.

geistiger Complacenz sein, und umgekehrt. Capreolus[1] gibt die von Aureolus festgehaltene Art der Unterscheidung zwischen natürlichem Begehren und rationalem Wollen nicht zu; der Wille Christi mußte nach den Eingebungen der Ratio recta über das ihm bevorstehende Leiden naturgemäß eine Tristitia empfinden, die dem Leiden und Tode als einem Tristabile in se galt; er überwand aber diese Tristitia durch eine Aestimatio collativa, in welcher das seiner Natur nach Tristirende mit den ihn innerlich erhebenden und mit heiliger Freude erfüllenden Ursachen, Folgen und Wirkungen desselben in Verbindung gebracht wurde. Die Passiones animales des Zagens und der Beängstigung dringen zwar nicht nothwendig in den höheren Seelentheil ein; dasselbe läßt sich aber nicht in gleicher Weise von den Passiones corporales behaupten. Ferner ist die Freihaltung des höheren Seelentheiles vom Eindringen der Passiones animales in denselben bei allen anderen Menschen außer Christus, der nicht bloß Viator, sondern zugleich auch Comprehensor war, in Ansehung der Colligation aller Kräfte der Seele in Einer Essenz sehr schwierig zu erzielen.[2] In Christus konnte es statthaben, weil ihm in der Kraft des Verbum divinum die natürliche Ordnung unterworfen war, und er somit auch die natürliche Redundanz der Passiones animales in sein rationales Seelenleben zu hemmen vermochte.

Thomas lehrt, daß Christus in dem Intervall zwischen seinem Verscheiden am Kreuze und seiner Auferstehung nicht Mensch war, daß aber Leib und Seele Christi mit der Gottheit vereiniget blieb. Auf die Bemerkung des Aureolus, daß der Satz Christus est homo auch während jenes Triduum wahr blieb, entgegnet Capreolus,[3] daß es in der Frage, ob Christus während des Triduum Mensch war, nicht um einen Satz sich handle, dessen Giltigkeit unabhängig von einem factischen Statthaben feststehe, und daher die von Aureolus vorgebrachte Bemerkung kein theologisches, sondern einfach nur ein logisches Interesse habe. Dieses betrifft den Unterschied zwischen zwei Arten der Ordinatio substantialis, deren eine die Ordinatio subjecti ad prædicatum, die andere die Ordinatio unius ad alterum betrifft. Ein Beispiel der ersteren Ordinatio bietet sich in dem Satze:

[1] 3 dist. 17.

[2] Capreolus verweist bezüglich dieser Colligation auf Thom. Ver. qu. 26, art. 10.

[3] 3 dist. 21.

Homo est animal; ein Beispiel für letztere in dem Satze: Animal est ens; der erstere Satz ist giltig und wahr, wenn auch das Subject Homo factisch nicht existirt; der letztere Satz ist nur dann wahr, wenn das Subject Animal factisch existirt.

Durand behauptet im Gegensatze zu Thomas, daß nach dem Verscheiden Christi nicht bloß die Seele, sondern auch die Gottheit sich vom Leibe Christi trennte. Diese Behauptung zieht ein paar Folgesätze nach sich, in welchen sich gleichfalls ein Gegensatz Durand's zur thomistischen Doctrin kundgibt. Während nämlich Thomas lehrt, daß Christus veraciter in die Vorhölle abgestiegen sei, und Totus in derselben erschienen sei, behauptet Durand, daß der Descensus Christi nur secundum effectum stattgehabt habe, und daß Christus eben so wenig Totus im Infernus gewesen, als er Totus im Grabe gelegen sei. Die Behauptung, daß im Verscheiden Jesu die Gottheit sich vom Leibe Christi getrennt habe, begründet Durand daraus, daß im Menschen nur Eine Substanzialform zuzulassen sei; mit dem Hinwegfall dieser mußte Christi Leib aufhören zu sein was er war, obschon die Verbindung dessen, was zurückblieb, mit der Gottheit nicht unterbrochen wurde. Capreolus erwidert, daß man den Ausdruck Corpus Christi in fünffachem Sinne verstehen könne: 1. als Dimensio trina de genere quantitatis; 2. als Materia subjecta quantitati prædictæ cum prædicta quantitate; 3. als Compositum ex materia et forma substantiali causante trinam dimensionem corporis; 4. als Compositum ex materia et habitudine ad formam; 5. als Compositum vel aggregatum existens sub esse actualis existentiæ, cui communicat anima. Im ersten und zweiten Sinne verstanden ist der Leib Christi nach dem Verscheiden nicht derselbe geblieben,[1] während er im vierten und fünften Sinne verstanden der-

[1] Accipiendo corpus primo modo, scil. pro trina dimensione de genere quantitatis, tale corpus post mortem Christi non mansit idem numero, quod prius fuerat, quia tale accidens destruitur destructo ejus subjecto proximo, quod est substantia composita ex materia et forma, tale autem subjectum non mansit in triduo mortis Christi, imo destructum est pro tunc scil. humanitas, et ideo non remansit eadem quantitas in Christo vivo et mortuo, nec eadem figura nec eadem organizatio in numero, sed alia et differens numero, licet eadem specie. Ulterius dicitur, quod in triduo mortis Christi non remansit eadem quantitas nec eadem organizatio nec eadem figura in numero, sed solum eadem in specie et multum consimili, ita ut per sensum

selbe blieb;[1] im dritten Sinne verstanden war er sub uno modo derselbe, sub alio modo nicht derselbe.[2] Der Leib Christi war nach dem Verscheiden Christi am Kreuze nicht mehr Corpus ejusdem speciei, verblieb aber ein Idem numero in fünffacher Beziehung wegen Identität der Materie, des Suppositum und des Esse actualis existentiæ, wegen Ähnlichkeit und specifischer Identität der Accidentia externa und wegen des Ordo zur Forma prior, welche alsbald wiederkehrte. Daraus erhellt zugleich, daß die Identität des entseelten Leibes Christi mit dem früheren lebendig gewesenen größer war als die jedes anderen Menschenleichnams mit dem früheren lebendig gewesenen Leibe, mit welchem der Leichnam nur in Bezug auf die Materie und die Accidentia externa identisch ist. Durand behauptet, der von der Seele informirte Leib besage nicht bloß die Materie, sondern das Compositum aus Materie und Form; dieses Compositum sei aber nach dem Verscheiden Christi nicht mehr vorhanden gewesen, somit auch nicht der dasselbe besagende Leib Christi, also habe auch die Einigung der Gottheit Christi mit demselben nicht mehr bestanden. Capreolus erwidert, daß der Leib Christi die Seele nicht als Seele, sondern insofern in sich schließt, als die Seele eine minder vollkommene, das Esse corporeum in sich enthaltende Form in sich aufgehoben trägt. Auch verstößt es gegen die Logik, mit Durand zu sagen, daß Menschenleib und Humanitas sachlich dasselbe und nur begrifflich als Minus und Magis universale verschieden seien. Der Leib Christi war nicht einmal nach dem dritten der oben angeführten fünf Modi sachlich mit Humanitas völlig identisch, da die Humanitas Verschiedenes in sich schließt, was der in jenem dritten Sinne verstandene Leib nicht in sich schließt (Seelenpotenzen und verschiedene andere

non posset deprehendi distinctio posterioris ad priorem quantitatem vel figuram, licet per rationem deprehendi posset. L. c.

[1] In illo triduo remansit idem corpus numero quarto modo dictum et quinto modo dictum; remansit enim eadem materia, quæ prius, cum habitudine ad formam dantem esse corporeum et organizationem et quantitatem corpori humano congruentem, et in eodem supposito et sub eodem esse actualis existentiæ, quibus prius erat, et nihilominus nec talis materia habebat aliud suppositum nec aliud esse existentiæ, quam haberet anima pro tunc, sed omnino idem, quia utrumque suppositabatur omnino supposito, et communicabat actuali existentiæ divini suppositi, sicut prius, dum erat unita. L. c.

[2] Capreolus verweist für dieses Letztere auf Thom. 3 qu. 50, art. 5.

Accidentien). Daß während des Triduums zwischen Tod und Auferstehung die Verbindung der Gottheit Christi mit der Humanitas und mit der früher vorhanden gewesenen Natura corporis nicht bestand, ist richtig; obschon aber Christi Leib nicht mehr als Corpus ejusdem speciei cum priori vorhanden war, so war er doch als Idem numero und als Individuum idem vorhanden. — Die Wahrhaftigkeit des Absteigens der Seele Christi in den Infernus betreffend ist zu bemerken, daß die Anima Christi zwar nicht motu locali, aber doch wirklich, nämlich mittelst jener Weise der Bewegung, welche den Substantiis separatis eigen ist, in den Infernus gelangt ist. Man thut der Sprache nicht Gewalt an, wenn man diesen Descensus einen Motus nennt, da man Motus in weiterem Sinne als eine Mutatio subita vel successiva verstehen kann, durch welche die Seele Christi zum Locus inferni in ein specielles Verhältniß gesetzt wurde,[1] und mit Bezug auf denselben eine bestimmte Thätigkeit übte; diese bestand darin, daß er den Locus inferni mit Licht erfüllte.[2] Daß Christus während des Triduum als Totus im Infernus so wie auch im Grabe war, rechtfertiget sich, wenn man den Terminus Christus, der auf mehrfache Art sich verstehen läßt, in dem Sinne nimmt, daß darunter der Gottessohn unter nebenhergehender Connotation der zwar von einander getrennten, aber mit der Gottheit Christi vereiniget gebliebenen Constituenten der menschlichen Natur Christi verstanden wird.

Der Opfertod Christi ist die mystische Quelle der sacramentalen Heiligungsgnaden des Neuen Bundes. Das Sacrament des Neuen Bundes wird in der thomistischen Theologie definirt als Gratiæ invisibilis visibilis forma in dem Sinne, daß die sichtbare Form Imago und Causa gratiæ ist. Allen Sacramenten als solchen ist es wesentlich, daß die unsichtbare Gnade durch die sinnliche Res verbildlichet werde; zu diesen Res treten aber in den Sacramenten des Neuen Bundes auch noch Worte hinzu. Die Sacramente des Neuen Bundes sind Ursachen der Gnade im vollsten Sinne, mithin nicht bloß als Bedingungen, ohne deren Vorhandensein die Gnade nicht wirksam wäre, sondern als Causæ per quas; und die Virtus causativa

[1] Über den activen und passiven Contact einer Substantia separata mit einem bestimmten Locus verweist Capreolus auf Thom. Quodlibet. I, art. 4; II art. 13.

[2] Capreolus verweist hiefür auf Thom. 3 dist. 22, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1.

gratiæ wohnt den Sacramenten selbst ein. Diesen Sätzen der thomistischen Theologie stellt Durand folgende Behauptungen entgegen: Nicht in allen Sacramenten des Neuen Bundes finden sich die von Thomas als wesentlich bezeichneten Momente: sinnliche Materie, unsichtbare Gnade, Abbildung derselben im sinnlichen Elemente; im Ehesacramente, welches durch die Consenserklärung der Nupturienten wirklich wird, findet sich keines der genannten drei Momente; die Materia consecrata ist kein wesentliches Bestandstück des Sacramentum Ordinis, da alle niederen Weihegrade bis zum Subdiakonat hinauf ohne eine derartige Materie gespendet werden; auch ist es nichts weniger als einstimmige Lehre der Theologen, daß die Sacramente die unsichtbare Gnade in sich selbst enthalten. Auch der Satz, daß die Sacramente Verbis et Rebus bestehen, ist unwahr; in den Sacramenten der Buße und Ehe müssen die Verba die Stelle der Res vertreten. Die Behauptung, daß die Sacramente Causæ per quas der Gnade seien, involvirt die weitere Behauptung, daß sie der Seele einen Ornatus verleihen; dieß ist nicht mit der Kirchenlehre vereinbar, welcher gemäß nur drei Sacramente der Seele einen Charakter aufdrücken. Capreolus[1] weist zunächst nach, daß in den Sacramenten der Ehe und des Ordo die von Durand vermißten drei constitutiven Momente sich finden. Das materiale Element des Ehesacramentes sind die mit der Declaration des Eheconsenses verbundenen Actus exteriores der Nupturienten; die dem Sacramente einwohnende Gnade stammt aus dem heiligen Opfertode Christi, dessen heilige in den Tod sich hingebende Liebe im sacramentalen Ehebunde abgebildet ist. Die Materie des sacramentalen Ordo bedarf keiner Präsanctification, weil es sich in der Ertheilung des Ordo primär um die theilweise Überleitung einer im Sacramentspender bereits vorhandenen, und zwar plenarie vorhandenen Potestas spiritualis auf den Empfänger des Ordo handelt; anders verhält es sich im Firmungssacramente, dessen Materie präsanctificirt sein muß, weil das dem Empfänger des Sacramentes mittelst der Materie zu Verleihende nicht vom Spender des Sacramentes, sondern ausschließlich von Gott ausgeht, und die Materie des Sacramentes nur unter Voraussetzung ihrer Präsanctification das Medium der Zuleitung der sacramentalen Gnade an den Empfänger des Sacramentes sein kann. Die Materie des Sacramentes

[1] 4 dist. 1.

diversificirt sich in ihrer Beschaffenheit eben nach der Eigenart des Sacramentes; daher kommt es auch, daß, während in der Mehrzahl der Sacramente die Materia Sacramenti eine Res externa ist, in den Sacramenten der Buße und Ehe die Actionen der Sacramentsempfänger zur Materie des Sacramentes werden; daß in diesen beiden Sacramenten die Verba an die Stelle der Res träten, ist einfach unwahr, da die Consensformel der Nupturienten und die Absolutionsformel des Bußpriesters bestimmt genug von jenen Actionen der Sacramentsempfänger unterschieden sind, welche die Materie des Sacramentes constituiren. Unter dem von Durand geläugneten Ornatus animæ, dessen Verleihung mit der Sacramentsspendung verbunden ist, ist die von Gott gewirkte Disposition der Seele zum Empfange der sacramentalen Gnade zu verstehen. Die Nothwendigkeit einer solchen Prädisposition liegt in der Natur der Sache; eben so ist klar, daß sie nur von Gott verliehen werden kann. Capreolus beruft sich bezüglich dessen auf die ausführlichen Darlegungen seines Ordensgenossen Petrus Paludanus, welchen er insgemein in der Sacramentenlehre als erfolgreichen Bekämpfer der antithomistischen Anschauungen auf dem Gebiete dieser Lehre vorzuführen liebt. Er entnimmt hier speciell aus ihm die Bemerkung über den Unterschied der den Sacramenten des Alten und Neuen Bundes angemessenen Dispositionen; die Dispositionen zum Empfange der Sacramente der alttestamentlichen Kirche waren selbstgewirkte Dispositionen des Empfängers, während jene der neutestamentlichen Sacramente gottgewirkte Dispositionen sind. Der denknothwendige Unterschied zwischen den Sacramenten der alttestamentlichen und neutestamentlichen Kirche zieht weiter auch die von Durand geläugnete causative Kraft der neutestamentlichen Sacramente als unabweisliche Consequenz nach sich; spricht man ihnen diese causative Kraft ab, so sind sie lediglich Signa gratiæ, und der Unterschied zwischen ihnen und den alttestamentlichen Sacramenten wäre bloß dieser, daß sie Signa gratiæ datæ, die alttestamentlichen Sacramente Signa gratiæ promissæ wären. Durand vermag nicht zu fassen, wie die Materia Sacramenti als körperliche Sache Träger einer Res spiritualis, der übernatürlichen Gnade nämlich, sein soll können, und wie sie, wenn sie als Qualitas formaliter extensa in der Materia Sacramenti vorhanden ist, eine geistige Wirkung soll setzen können. Diesem Einwande ist jedoch schon durch die von Thomas gegebenen Darlegungen vorgebeugt, aus welchen

erhellt, daß man sich die spirituelle Kraft der Gnade per modum intentionis fluentis in der Materia Sacramenti gegenwärtig denkt, ungefähr so, wie die Species coloris in der Luft vorhanden ist. Durand behauptet, daß, wenn mit dem Begriffe der Res corporalis als Instrumentalursache der Gnade im thomistischen Sinne Ernst gemacht werden soll, nicht bloß die der Materia Sacramenti einwohnende Gnade, sondern die Materia selbst als wirkend gedacht werden müsse; eine Res corporalis jedoch vermöge nicht auf die intellective Seele einen spirituellen Einfluß zu üben. Capreolus erwidert, daß in diesem Einwande die natürliche und übernatürliche Wirkung der Materia Sacramenti vermengt werden; beide müssen auseinandergehalten werden, und zwar so, daß die natürliche Wirkung der Materia Sacramenti, z. B. des Taufwassers, als eine ihr eigene, aber rein sinnliche Wirkung gefaßt werde, die an sich nicht in's Geistige übergreift, die übernatürliche Wirkung aber als Wirkung Gottes. Durand bestreitet die Anwendbarkeit des Begriffes der Instrumentalursache auf die Sacramente auch aus dem Grunde, weil dieselben die ihnen von der thomistischen Theologie zugewiesene Bedeutung nur als Instrumenta conjuncta haben könnten, während sie doch, wenn sie schon als Instrumente gedacht werden sollen, als Instrumenta separata genommen werden müßten, welche ohne besonderen Impuls des Agens principale in Kraft der ein- für allemal empfangenen Form thätig sind, während die Sacramente, so oft sie applicirt werden, von Gott eine Kraft empfangen müßten. Capreolus erwidert, daß gemeinhin auch die Instrumenta separata unter dem unmittelbaren Einflusse des Agens principale thätig sind: der Himmel flößt den sublunarischen Körpern continuirlich Licht und Kraft ein; der Magnet flößt dem Eisen die Kraft ein, anderes Eisen an sich zu ziehen; die sinnlichen Objecte flößen dem Medium die Kraft ein, die Sinne zu afficiren; die Pflanze theilt dem Samenkorn, das Thier dem in ihm gebildeten Zeugungssamen eine Virtus formativa mit.

Auch Aureolus kann sich von der Virtus formativa des Sacramentes nicht überzeugen. Wäre sie vorhanden, so müßte sie vor Allem in dem vornehmsten Sacramente, in der Eucharistie sich nachweisen lassen, was jedoch unmöglich ist. Die Transsubstantiation ist ein dem geschöpflichen Intellecte unfaßbarer Vorgang; der Grund der Unbegreiflichkeit liegt darin, daß die nach dem zweiten Modus dicendi per se zu verstehende Passio vom Subjecte der Verwandlung hinweg-

genommen wird, während die Verwandlung ohne diese Passio gar nicht zu verstehen ist. Man schlägt vielleicht vor, zwischen dem Terminus a quo und Terminus ad quem der Verwandlung zu unterscheiden, sofern bezüglich des Terminus a quo (Consecrationsworte) die bestrittene Virtus causativa als Virtus dispositiva nachgewiesen werden könne. Aber die Wirkung des Terminus a quo ist eine rein negative Wirkung (Desitio panis), welche nicht ohne nebenhergehende Anstrebung des Terminus ad quem gedacht werden kann. Capreolus erwidert, daß die dem Terminus a quo zugeschriebene causative Wirkung auf das Brot nicht als unmittelbare Erzielung des Terminus ad quem, sondern als dispositive Vorbereitung und Möglichmachung der Präsenz des Leibes Christi unter der Brotsgestalt zu verstehen sei, und daß man insgemein die beiden Mutationen, deren eine im Aufhören des Terminus a quo, die andere im Beginne des Terminus ad quem besteht, begrifflich auseinander zu halten habe. Aureolus bemerkt weiter, die Desitio panis sei nichts anderes als die Entziehung des göttlichen Influxus in esse panis, und somit die angenommene causative Kraft des Terminus a quo ein Hinwirken auf diese Entziehung; wie kommt es, daß die angenommene causative Kraft diese Wirkung nur beim Brote und nicht bei jeder anderen Creatur erzielt? Diese Frage erscheint dem Capreolus müßig, da die gottgeordnete Wirkung der Consecrationsworte eben nur auf die Abendmalselemente beschränkt ist; es ist übrigens dem schon Gesagten zufolge falsch, wenn Aureolus die causative Wirkung jener Worte auf die bloße Desitio panis reducirt. Aureolus weiß kein Subject ausfindig zu machen, in welchem die von den Consecrationsworten ausgehende Actio ruhen sollte; weder die Non entitas panis, noch der nach thomistischer Ansicht durch die Kraft der Consecration nicht zu erreichende Terminus ad quem könne das Subject darbieten, also sei die Actio als solche etwas schlechthin Unmögliches. Capreolus erwidert, daß man bei jeder Actio corruptiva zwei Momente zu berücksichtigen habe, die Form, welche durch die Actio aufhören gemacht werde, und die Habitudo actionis; letztere subjectirt im Agens, erstere, die Forma desinens esse, hat als solche überhaupt kein Subject.

Wie Durand läugnet auch Aureolus den durch die Sacramente der Seele zu verleihenden Ornatus animæ; er meint, die Wirksamkeit der Sacramente lasse sich ohne ein Vermögen derselben zur Erzeugung

einer derartigen Dispositio prævia ausreichend erklären, erscheine sogar erst dann in ihrem vollen Lichte. Diese Behauptung wird nach des Capreolus Dafürhalten auf unrichtige Annahme gestützt; derlei Annahmen sind, daß der durch die instrumentale Wirksamkeit der Sacramente causirte Ornatus nicht mehr und in höherem Grade eine natürliche Disposition zur Gnade zu erzeugen vermöge als die äußere physische Natur und Application des Sacramentes, und daß die Sacramente des Neuen Bundes keine andere Disposition zum Empfange der Gnade causiren, als jene des Alten Bundes. Aureolus wendet ein, eine Dispositio ex natura rei sei gleichbedeutend mit Form, übernatürliche Form der Seele aber sei die Gnade, welche nicht Dispositio ad formam sein kann. Capreolus erwidert, daß man zwischen vollendeter und vorbereitender Disposition zu unterscheiden habe; der Ornatus oder Charakter ist vorbereitende Disposition.

Eine der den Gegnern der thomistischen Lehre vom Ornatus animæ geläufigen Einwendungen ist diese, daß nach kirchlicher Lehre nur drei bestimmte Sacramente der Seele einen Charakter aufdrücken. Wie wird nun dieser Charakter von ihnen aufgefaßt? Sowol Aureolus als auch Durand erklären sich dawider, denselben mit Thomas als eine Potentia activa zu nehmen. Aureolus behauptet, nach der Lehre der heiligen Väter sei der sacramentale Charakter eine in der Seele existirende Qualität, welche sie Christo verähnlichet und als eine auf specifische Weise Christo angehörige kennzeichnet. Capreolus[1] weist diese Auffassung als unrichtig zurück; würde der Seele in der Taufe eine Similitudo animæ Christi aufgeprägt, so müßte dem Getauften in seinem entwickelten Erkenntnißleben eine besondere und distincte Erkenntniß der Seele Christi zu Gebote stehen. Das Induere Christum, worauf sich Aureolus beruft, ist als Erlangung des Theilhabens am Priesterthum Christi und der Potestas spiritualis desselben zu verstehen, womit sich das Wesen des Charakters als Potentia von selbst ergibt. Wenn Aureolus läugnet, daß eine solche Potentia im eucharistischen Consecrationsacte des Priesters sich bethätige, so ist die Antwort hierauf bereits oben gegeben worden. Aureolus fragt, wie es komme, daß, während die mit den Worten des consecrirenden Priesters sich verbindende Virtus divina nur eine Virtus transiens ist, die der Seele verliehene Potentia spiritualis eine Virtus permanens sein

[1] 4 dist. 3.

soll. Die Antwort hierauf ist, daß die durch die Worte wirkende Virtus nur auf einen bestimmten Effect abzielt, nach dessen Erreichung sie überflüssig ist, während die der Seele verliehene Virtus auf mehrere Wirkungen abzielt, und daher nicht nach Setzung einer derselben schwinden darf. Aureolus und Durand wenden ferner ein, daß der Begriff einer Potentia activa auf den Charakter des Taufsacramentes nicht anwendbar sei. Capreolus gesteht zu, daß der Taufcharakter als Potentia passiva zu fassen sei, da er nicht darauf abziele, eine Wirkung in einem vom Träger des Charakters verschiedenen Subjecte zu setzen; wenn aber Aureolus behauptet, daß er als eine Potentia susceptiva rein nur Impotenz wäre, so übersieht er, daß es eine doppelte Potentia susceptiva gebe. Eine derselben ist jene, welche eine gewaltsame Destruction einer convenienten Form dulden muß, um statt derselben eine andere zu recipiren, und diese Art von Susceptivität wird mit Recht als Impotenz bezeichnet; daneben gibt es jedoch eine Art Susceptivität, in welcher dieß nicht statthat, und hieher gehören, wie alle sensitiven und intellectiven Potenzen, so auch der Taufcharakter. Durand behauptet, der sacramentale Charakter gleiche dem Gepräge einer Münze, welche ihre Werthbestimmung lediglich einer Relatio rationis humanæ verdanke; eben so bedeute mithin der sacramentale Charakter nichts anderes als eine durch göttliche Anordnung feststehende Relatio rationis, welcher zufolge der Träger des Charakters entweder Minister des Sacramentes oder Susceptivus sacramentorum ist. Capreolus findet hierin mit Petrus Paludanus ein Übersehen des Unterschiedes zwischen Ordinatio humana und Ordinatio divina; letztere ist Causa rerum naturalium, erstere ist aller Causatio naturalis beraubt und ändert nicht das Geringste an der natürlichen Beschaffenheit der Dinge. Durand's Bemerkung ist somit nur ein verfehltes Bemühen, den sacramentalen Charakter durch die Dialektik eines nominalistischen Denkens zu evacuiren. Damit hängt zusammen, daß er als Träger des Charakters nicht die intellective Potenz, sondern die Potentia executiva des Menschen angesehen wissen will, weil jener Charakter eine bloße Ordinatio ad operationem zu bedeuten habe. Der menschliche Träger des sacramentalen Charakters — erwidert Capreolus — ist nicht ein bloß körperliches Instrument jener sacramentalen Weihehandlungen, zu welchen ihn der sacramentale Charakter befähiget, sondern ein intellectives Organ Gottes in Vollbringung jener Handlungen, wie er denn auch auf intellective Weise bei den-

selben zu concurriren hat; daher als Träger des Charakters die intellective Potenz mit Thomas anzusehen ist. Das Gesagte gilt auch für den Fall, in welchem der Mensch kraft des sacramentalen Charakters Susceptivus sacramentorum ist; denn auch hier handelt es sich um den intellectiven Act der Intention, ein bestimmtes Sacrament zu empfangen. Im Übrigen ist zuzugestehen, daß der Charakter nicht bloß auf die Operatio intellectus elicita, sondern auch auf die Operatio intellectus imperata Bezug hat, insofern sowol die eine wie die andere eben nur in Kraft des Charakters einen giltigen Effect erzielt; nur ist dieser Effect für jeden Fall von der intellectiven Vermittelung abhängig, und im Absehen hievon besteht der Irrthum Durand's. Es besteht wol ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Irrthum Durand's und jenem weiteren,[1] daß ein im Stande todsündlicher Verschuldung befindlicher Priester ohne Sünde die Sacramente, speciell das Taufsacrament spenden könne. Eben so erklärt sich Durand's unrichtige Behauptung, das die ficte empfangenen Sacramente der Taufe und Firmung so gut wie gar nicht empfangen seien, aus seiner Verkennung der richtigen Beschaffenheit des sacramentalen Charakters.[2]

In Bezug auf das Firmungssacrament hegt Durand die Sondermeinung, daß der Priester nicht zufolge päpstlicher Gestattung, sondern nach göttlicher Anordnung Minister des Sacramentes sei. Er entwickelt diese Ansicht zum Theile im Gegensatze zu Petrus Paludanus, welcher im Bischofe den vollkommenen Inhaber der im Firmungssacramente bethätigten sacramentalen Gewalt erkennt, und die Befugniß des einfachen Priesters zur Spendung dieses Sacramentes als einen Ausfluß der Potestas plenior des Bischofes ansieht. Petrus Paludanus meint, der Papst könne dispensationsweise auch anordnen, daß zur Spendung des Sacramentes ein nicht consecrirtes Chrisma, wie zur Spendung der letzten Ölung ein nicht geweihtes Öl verwendet werden dürfe, weil Consecrirung und Weihung der Materie dieser Sacramente nicht unmittelbar durch Christus angeordnet worden sei. Capreolus[3] hält die Äußerungen des Petrus Paludanus aufrecht, und zwar aus dem Grunde, weil der Papst, obschon ihm bezüglich der Sacramente keine Potestas excellentiæ zukommt, doch im Besitze der Potestas ple-

[1] 4 dist. 5.
[2] 4 dist. 7, qu. 1.
[3] 4 dist. 7, qu. 2.

nissima ministerii ist, welche auch in päpstlichen Anordnungen bezüglich der Spendung des Ehesacramentes und der Ordines minores bethätiget werde.

Durand erklärt die Möglichkeit der Spendung der Ordines minores durch einfache Priester daraus, daß die unteren sechs Weihestufen, die dem Ordo sacerdotalis vorausgehen, keine Sacramente, sondern bloß Sacramentalien seien, welche sich als Dispositionsursachen zum Empfange der sacramentalen priesterlichen Weihegnade verhalten; so wären auch mit der Taufe andere Handlungen: Catechizatio und Exorcismus, verbunden, ohne den sacramentalen Charakter der Begießung mit dem Taufwasser an sich zu haben. Capreolus erwidert mit Petrus Paludanus, daß die verschiedenen Actionen beim Taufsacramente auf eine und dieselbe Wirkung abzielen, während in den sieben Weihestufen des sacramentalen Ordo jede derselben ihren besonderen Effect hat, daß ferner die einzelnen unterschiedlichen Weihegrade unterschiedliche Personen zu ihren Trägern haben, von welchen der eine mehrere und höhere Grade als ein Anderer empfangen hat, während eine derartige Vertheilung der Actionen des Taufsacramentes auf mehrere Individuen nicht angeht. Wenn Durand einwendet, daß das Sacramentum Ordinis die Gewalt zur Consecrirung des eucharistischen Leibes verleihe, welche bloß mit der siebenten Weihestufe verbunden sei, so ist darauf zu erwidern, daß die unteren Weihegrade als Vorbereitungsstufen zum Empfange der höchsten Weihegnade sich verhalten. Er meint, daß wie im Empfange der Taufe, welche zur Susception der Sacramente befähiget, nur Eine Passio des Subjectes, so in der Verleihung des sacramentalen Ordo, welcher zur Spendung der Sacramente befähiget, nur Eine Actio statthaben könne; diese Vergleichung ist falsch, weil zum Agere mehreres erfordert wird als zum bloßen Pati. Durand hält dafür, daß wenn die thomistische Behauptung eines besonderen sacramentalen Charakters jeder der sechs niederen Weihestufen wahr wäre, der Ordo episcopalis als ein besonderes Sacrament genommen werden müßte, während er nach thomistischer Lehre nur uneigentlich dafür zu gelten habe. Capreolus entgegnet,[1] daß er in der That nur uneigentlich dafür gelten könne, da er nicht auf die Consecration des eucharistischen Leibes Christi, sondern auf die Leitung, Segnung und Providirung des mystischen

[1] 4 dist. 25.

Leibes Christi abziele; daraus ergibt sich aber, daß der Ordo sacerdotalis zum Ordo episcopalis nicht in jener Weise sich verhalten könne, wie die sechs niederen Weihestufen zum Ordo sacerdotalis, somit die auf diese angebliche Analogie gebaute Argumentation Durand's falsch sei. Nicht minder ist seine selbsteigene Meinung, daß der Ordo sacramentalis und episcopalis in gleichwerthigem Sinne Sacrament, und zwar Ein Sacrament, das complete Sacrament des Sacerdotium seien falsch, wie aus dem Gesagten sich von selbst ergibt.

Auch Aureolus behauptet die Coincidenz beider Ordines, da der Ordo episcopalis weder einen höheren Ordo über dem Priesterthum, noch einen niederen unter demselben constituiren könne: keinen höheren, weil die Consecration des eucharistischen Leibes Christi an Dignität über dem Ordinationsacte stehe; keinen niederen, weil die Consecration zum Bischofe dem Empfange der Priesterweihe nachfolge. Capreolus erwidert, daß der Ordo episcopalis unter und über dem Ordo sacerdotalis stehe: unter demselben, sofern das Corpus mysticum Christi dem wahrhaften Leibe Christi untergeordnet ist; über demselben, sofern die Jurisdictionsgewalt des Bischofes das Priesterthum überragt. Aus dem Nichtvorhandensein einer specifischen Beziehung des bischöflichen Ordo auf das Corpus verum Christi erklärt sich, daß durch denselben nicht wie durch den Ordo sacerdotalis der Seele ein Character indelebilis eingedrückt wird.[1] Aureolus will die Coincidenz beider Ordines auch daraus beweisen, daß ihre Potestates nicht unterschieden seien; die bischöflichen Priesterweihen seien eben nur Übertragungen der dem Bischofe eignenden Potestas sacerdotalis auf die Candidaten der Priesterweihe; es stünde in der Gewalt des Papstes, auch einfache Priester mit der Ertheilung von Priesterweihen zu betrauen. Aureolus geht hierin von der falschen Voraussetzung aus, daß jede Forma activa sich selbst in einem anderen Subjecte reproduciren könne; aus seiner Ansicht würde ferner folgen, daß auch der Gefirmte die ihm ertheilte Seelenform auf Andere übertragen, der Diakon Diakone, der Subdiakon Subdiakone mit päpstlicher Bewilligung würde weihen können, der Priester seinen Weihecharakter auf ein Weib übertragen könnte. Das Agens instrumentale ist nur in Kraft des Agens principale thätig; nun intendirt aber Gott, der in der Ertheilung

[1] Dasselbe Argument wird von Aquarius gegen Baconthorp geltend gemacht, der den Episcopat schlechthin als sacramentalen Ordo nehme, ohne zwischen dem Ordo als Sacrament und dem Ordo als Officium zu unterscheiden.

der Priesterweihe Agens principalis ist, nicht die Übertragung des dem Bischofe eignenden Character sacerdotalis auf die Ordinanden, sondern die Ertheilung der Potestas ordinis an dieselben; somit macht sich Aureolus vom Wesen dieser Weihehandlung eine ganz unrichtige Vorstellung. Übrigens findet Capreolus auch an den hieher gehörigen Ansichten seines Ordensgenossen Petrus Paludanus Manches zu bemängeln nöthig. Derselbe sei der Ansicht, daß sich die Potestas episcopalis zum Character sacerdotalis wie die Forma intensa zur Forma remissa verhalte, daß der Episcopat zwar ein Sacrament, aber kein vom Sacerdotium unterschiedenes Sacrament sei. Es ist wol richtig, daß der Bischof Summus Sacerdos genannt werde; aber nicht deßhalb, weil das Sacrament des Sacerdotium in ihm vollkommener als im Priester actuirt wäre, sondern weil ihm eine höhere Potestas jurisdictionis, ordinis et consecrationis zukommt.

Über den eucharistischen Leib Christi hat Aureolus seine sonderthümlichen Meinungen, welche dahin gehen, daß der Leib Christi nicht, wie Thomas sage, mit den Abendmalsspecies per modum unius virtutis zusammen sei, daß die Species nicht die Materie des Sacramentes sei, daß der Genuß des Sacramentes einen wesentlichen Theil des Sacramentes constituire. Capreolus[1] bemerkt hierauf zunächst, es sei ein Mißverständniß, dem heiligen Thomas unterzulegen, daß der wahrhafte Leib Christi formaliter und essentiell die Virtus Sacramenti sei; Thomas lehre vielmehr, daß Christi Leib und die Abendmalsgestalten partiale Subjecte des Sacramentes seien. Es sei aber keineswegs unzukömmlich, dasjenige, was Res proxima des Sacramentes der Eucharistie ist, zugleich auch als etwas innerlich zum Sacramente Gehöriges zu denken; nur die Res ultima oder der Effect des Sacramentes darf nicht als etwas innerlich zum Sacramente Gehöriges genommen werden. Man kann das Sacrament der Eucharistie in dreifachem Sinne verstehen, als Signum sensibile, welches nicht Res ist, ferner als dasjenige, was Res und Sacrament ist, und endlich als das aus beiden Aggregirte. Das im ersten Sinne verstandene Sacrament gehört nicht innerlich zum Sacramente, sondern ist in demselben bloß enthalten; sofern man das Sacrament im zweiten Sinne versteht, deckt sich der Leib Christi mit dem Begriffe des Sacramentes; das Wort Sacrament im dritten Sinne genommen, gehört

[1] 4 dist. 8.

der Leib Christi innerlich partialiter zum Sacramente. Eine Mißdeutung der thomistischen Doctrin ist es, wenn ihr untergelegt wird, daß die sinnlichen Species Materie des Sacramentes im eigentlichen Sinne seien; sie erscheinen in ihr nicht als Materia ex qua, sondern als Materia in qua und circa quam, somit als Quodammodo materia. Als solche müssen sie aber genommen werden, wie der Begriff des durch Consecration zu vollbringenden Sacramentes es mit sich bringt. Anders verhält es sich in denjenigen Sacramenten, in welchen der erste Effect des Sacramentes nicht in einem äußeren Objecte, sondern unmittelbar in der Seele recipirt wird, weil sie nicht durch Consecration, sondern durch Application der Materie an den Suscipienten actuirt werden; bezüglich solcher Sacramente kann Aureolus behaupten, daß dasjenige, worin der erste Effect des Sacramentes recipirt wird, nicht Materie des Sacramentes sein könne. Den Genuß des Sacramentes kann Aureolus nur insofern als zur Essenz der Seele gehörig ansehen, als er die Perfectio secundaria des eucharistischen Sacramentes mit dem Wesen desselben confundirt; der Genuß des eucharistischen Sacramentes ist Complement des Sacramentes, gehört aber nicht zur Essenz desselben. Zu bemängeln ist ferner die Behauptung des Aureolus, daß das eucharistische Sacrament nicht Unum unitate integritatis sei, indem unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus vorhanden sei. Capreolus erklärt dieß als unrichtig sowol in Bezug auf das Sacrament als solches, welches von der Res sacramenti zu unterscheiden sei, als auch in Bezug auf den Genuß des Sacramentes, sofern derjenige, der bloß den Leib des Herrn und nicht auch das Blut des Herrn genießt, nicht das ganze Sacrament empfangen hat. Mit der Confundirung des Sacramentes und der Res sacramenti hängt es zusammen, wenn Aureolus behauptet, das Pronomen Hoc der Consecrationsworte bedeute nicht etwas Partiales, sondern etwas Totales, so daß dadurch nicht bloß die Substanz, sondern auch die Quantität und die Accidenzen cum totali ratione quantitatis significirt seien. Nach thomistischer Ansicht bedeutet das Pronomen Hoc dasjenige, was unter der sinnlichen Species des Sacramentes enthalten ist; unter dieser ist aber proprie nur die Substanz als ein Signabile per accidentia, oder als ein dem Signabile in Kraft der Conversion Nachfolgendes enthalten; was sonst noch unter beiden Species der Quantität und Qualität nach enthalten ist, ist nicht Virtute sacramenti oder Virtute con-

versionis, sondern concomitanter enthalten. Aureolus wendet ein, daß die Präsenz des Leibes Christi unter den sinnlichen Gestalten des Brotes und Weines doch nicht als Respectus oder Ordo gefaßt werden könne, weil für diesen Fall die Habitudo des Leibes Christi zu den Species keine andere wäre, als vor der Consecration die Habitudo der Brotsubstanz zur Species des Brotes. Capreolus[1] stellt dieß in Abrede; die Habitudo des Leibes Christi zu den Species ist eine Habitudo per modum contenti, während jene des Brotes zu denselben eine Habitudo nicht bloß per modum contenti, sondern auch per modum subjecti ist, und überdieß zufolge seiner Accidenzen circumscriptive und diffinitive in loco ist, während die Accidenzen des Brotes den Leib Christi nicht in dieser Art enthalten können. Unrichtig und vielleicht sogar glaubenswidrig ist, wenn Aureolus annimmt, daß der Satz: Hoc est corpus meum, die sinnlichen Accidenzen nicht bloß denominativ, sondern im eigentlichen Sinne betreffen sollte. Es steht im Zusammenhange hiemit, wenn Aureolus den nach der Consecration zurückbleibenden Accidenzen kein Subsistere in dem von Thomas festgestellten Sinne zugestehen will, den er übrigens auch gar nicht richtig auffaßt, da Thomas den Accidenzen nicht etwas ihrer Natur Widerstreitendes zumuthen will, sondern vielmehr von einer Potentia obedientialis spricht, vermöge welcher die Accidenzen am Modus essendi des in die Substanzkategorie fallenden Seins theilhaben können, sofern Gott will, daß sie an demselben theilhaben sollen.

In Folge seiner unrichtigen Auffassung der Habitudo des Leibes Christi zu den nach der Consecration übrig bleibenden sinnlichen Accidenzen bestreitet Aureolus auch die weiteren Sätze der thomistischen Theologie, daß die Quantität des Leibes Christi, da sie nur concomitanter in der Eucharistie präsent ist, von den Gesetzen der Quantität eximirt sei, und daß die Seele Christi als Intellectionsprincip nur concomitanter Terminus der Conversion sei. Capreolus[2] zeiht den Aureolus eines Mißverständnisses der thomistischen Doctrin; Thomas lehre nicht, daß die Quantität des sacramentalen Leibes Christi gänzlich von den Gesetzen der Quantität oder von etwas, was ihr nothwendig intrinsece zukomme, eximirt sei, sondern daß sie einem Respectus intrinsece adveniens entrückt sei und keinen accidentellen Effect setze;

[1] 4 dist. 10, qu. 1.

[2] 4 dist. 10, qu. 2.

und auch diese letztere Art von Exemtion ist primär nur aus göttlicher Wirksamkeit abzuleiten, und nicht aus dem Umstande, daß die Quantität concomitanter mit der Substanz des Leibes vorhanden sei. In Kraft jener Exemtion ist der Leib Christi der Divisibilitas extrinseca enthoben, und ist im Verhältniß zu dem Orte, in welchem er gegenwärtig ist, etwas Untheilbares und Geistiges, ohne daß er intrinsece quantitätslos wäre, womit das Dilemma des Aureolus entfällt, welcher meint, daß der Leib Christi im Sacramente entweder zufolge seiner Quantität theilbar sein müsse, oder zufolge seiner Indivisibilität, welche keine Theile und keine Gliederung des Leibes zulasse, gar nicht im Sacramente gegenwärtig sein könne. Daß die menschliche Seele Christi nur concomitanter Terminus der Conversion sei, rechtfertiget Capreolus daraus, daß das Zusammensein der beiden Bestimmtheiten der Seele als Formprincip des Leibes und als Esse intellectivum ein Zusammensein per accidens sei, und die Seele als Esse intellectum wesentlich etwas Anderes sei, denn als Forma corporis, während Aureolus seine Behauptung, die Seele Christi sei per se Terminus der Conversion, auf die falsche Annahme stützt, daß die erwähnten beiden Bestimmtheiten der Seele nur in unserem Denken auseinanderträten.

Den Gegenpol zu den Anschauungen des Aureolus über die eucharistische Präsenz Christi bilden jene Durand's. Dieser wendet sich polemisch gegen die thomistische Lehre vom Enthaltensein des Leibes Christi im Sacramente, und will nur ein bloßes Gegenwärtigsein der Essenz desselben zugeben in jenem Sinne, in welchem z. B. ein Engel als reines Geistwesen in einem Körper als Beweger desselben gegenwärtig ist. Capreolus bemerkt hiezu,[1] daß Durand's Argumente nur so viel beweisen, Christi Leib sei nicht circumscriptive oder diffinitive in dem von den sinnlichen Accidenzen des Sacramentes erfüllten Raume enthalten; er übersehe jedoch, daß es außer diesen Modis continendi noch einen dritten gebe, jenen nämlich, zufolge dessen die Quantität das Continens der Substanz ist, welcher sie inhärirt, oder einer dieser Substanz nachfolgenden anderen Substanz. Capreolus verweist auf die ausführliche Widerlegung Durand's durch Petrus Paludanus, welcher verschiedene bedenkliche Assertionen in Durand's Begründung seiner Ansicht hervorhebt. Durand behaupte, daß der Engel allen Körpern,

[1] 4 dist. 10, qu. 1.

welche er zu bewegen vermag, gleichzeitig präsent sei; daß die Substanz des Himmels oder der Sonne von ihrer Quantität getrennt allen irdischen Körpern, welche durch den Himmel oder die Sonne bewegt werden können, gleichzeitig präsent sein würde; daß der eucharistische Leib Christi ohne Quantität sei und in keiner anderen Weise als der Engel in den durch seine Macht bewegbaren Körpern gegenwärtig sei. Eine Consequenz der Bestreitung des Enthaltenseins des Leibes Christi in der Hostie ist die Behauptung Durand's, daß der Leib Christi bei der Bewegung der Hostie selbst nicht einmal accidentaliter bewegt werde. Diese Ansicht ist natürlich eben so falsch, wie seine Behauptung, daß die Quantität des Leibes Christi nicht einmal concomitanter im Sacramente enthalten sei. Durand glaubt von seinem Standpunkte aus behaupten zu können, daß Christus auch ohne Transsubstantiation auf dem Altare gegenwärtig sein könnte. Capreolus [1] stellt die Möglichkeit dessen nicht in Abrede, da Gott bewirken könne, daß zwei Körper in demselben Raume seien; nur wäre diese Art von Gegenwart keine sacramentale Gegenwart. Wie sehr sich Durand's Denken gegen das von ihm formell anerkannte Transsubstantiationsdogma sträubt, geht daraus hervor, daß er sich der Alternative nicht zu entwinden vermag, es müsse entweder nach der Verwandlung die Materie des Brotes übrig bleiben, oder die Substanz desselben im eigentlichen Sinne vernichtet werden. Capreolus erwidert, daß keines von Beidem statthaben müsse oder auch nur statthaben könne, weil keines von Beidem mit dem Begriffe der Conversion vereinbar ist. Die Verwandlung der Luft in Feuer, bei welcher die Materie der Luft verbleibt, ist eben keine totale Verwandlung der Substanz, sondern wie Paludanus bemerkt, bloß ein Formwechsel; daher Naturvorgänge solcher Art nicht zur Beleuchtung des Transsubstantiationsvorganges herbeigezogen werden können. In diesem hat eine Verwandlung der Form und der Materie des Brotes in Form und Materie des Leibes Christi statt, obschon zuzugeben ist, daß diese Verwandlung nicht secundum esse substantiale absolutum, sondern secundum esse Christi in altari statthat. Die Materie des Brotes bleibt nach der Wesensverwandlung desselben bloß potentiell zurück, und nicht actu als Theil dessen, in was das Brot verwandelt wurde; die sinnlichen Accidenzen sind nicht die Materie selbst, sondern Educte aus derselben, und sofern

[1] 4 dist. 11.

in ihnen die Materie potentiell enthalten ist, ist die Materie des Brotes secundum esse Christi in altari nach der Transsubstantiation noch vorhanden. Dieses Zurückbleiben kann auch als ein potentielles Zurückbleiben des Brotes selbst verstanden werden, sofern es in Gottes Macht gelegen wäre, die potentiell zurückbleibende Materie des Brotes in die Wesensform des wirklichen Brotes zurückzuversetzen. Damit beantwortet sich die Bemerkung Durand's, daß, wenn nach der Verwandlung die Materie des Brotes nicht zurückbliebe, das Brot nicht mehr als vor der Verwandlung im Sacramente wäre, indem es überhaupt gar nicht mehr vorhanden wäre. Es ist nach der Verwandlung in der That nicht mehr im Sacramente vorhanden als früher, da es zufolge seines Hineingenommenseins in's Sacrament nur mehr ein potentielles Sein hat, und diese Potenzialität überdieß nicht als natürliche, sondern bloß als obedientiale Potenzialität zu verstehen ist. Aus dem Gesagten erhellt zugleich auch, daß die Transsubstantiation keine Annihilation des Brotes in sich schließt, welches für den Fall einer Annihilation nur entweder aus dem Nichts, oder aus dem Leibe Christi, wie er an sich und ohne seine eucharistische Gegenwart ist, reproducirt werden könnte. Aus der Denkwidrigkeit dieser letzteren Consequenz ergibt sich die Unzulässigkeit der Annahme einer Annihilation des Brotes, welche Durand der thomistischen Theologie beharrlich unterlegt, weil er nur unter dieser Voraussetzung ein Nichtzurückbleiben der Materie denkbar findet. Er fragt die Thomisten, wie sie sich die Erreichung des Terminus des Conversionsactes logisch denkbar machen wollen, wenn dasjenige, was diesen Terminus erreichen soll, im Momente des Erreichens gar nicht mehr vorhanden ist? Capreolus erwidert mit Paludanus, der Terminus der Conversion des Brotes sei der Modus essendi Christi sub sacramento; dieser Terminus wird dadurch erreicht, daß die Brotsubstanz übergeht in den Modus essendi Christi sub sacramento. Dieses Übergehen ist nicht ein Converti in nihil, sondern ein Converti in aliud nach Art des Übergehens der Nahrung in den Leib, der dieselbe in sich aufnimmt. Wie man aber die Nahrung nicht als Additio ad corpus, sondern als einen Übergang in den Modus essendi des nahrungsbedürftigen Leibes zu fassen hat, so ist auch die Conversion des Brotes nicht als Additio ad corpus Christi zu fassen, so daß etwas vom Brote als Addendum zur Verwirklichung des Begriffes der Additio zurückbleiben müßte, wie Durand beharrlich voraussetzt.

Durand's Ansichten über das Bußsacrament stehen im inneren Zusammenhange mit seiner oben beleuchteten Genugthuungslehre. Für ihn besteht dieses Sacrament einzig in Beicht und Lossprechung als Materie und Form des Sacramentes; Contrition und Satisfaction sind ihm nicht integrirende Theile des Sacramentes, die Contrition gehe vielmehr dem Sacramente voraus, die Satisfaction folge ihm nach. Er läßt die Satisfaction nicht als Theil des Sacramentes gelten, weil nach seinem Dafürhalten der Mensch selbst auf Grund der Verdienste Christi Gott keine wahrhafte und ausreichende Genugthuung leisten kann; darum muß die Giltigkeit und Wirksamkeit des Sacramentes von einer so unzureichenden Leistung, wie die menschliche Genugthuung ist, unabhängig sein. Aus gleichem Grunde läßt er auch die Zerknirschung nicht als integrirenden Theil des Sacramentes gelten. Die Widerlegung von Seite des Capreolus stützt sich, so weit es sich um die Zureichendheit der Genugthuungsleistung handelt, auf den schon oben reproducirten Nachweis der absoluten Zureichendheit der Genugthuungsleistung Christi, in deren Kraft die menschliche Genugthuung Gott accept ist. Die Wesentlichkeit der Contrition für den sacramentalen Bußact stützt sich auf den Nachweis, daß die Virtus Poenitentiæ nicht, wie Durand annimmt, eine in den übrigen Tugenden, speciell in der Virtus Justitiæ enthaltene Tugend, sondern eine besondere Tugend für sich ist, welcher demnach auch ihre besonderen Acte zukommen müssen. Zu denselben gehört vorerst ganz gewiß der Reueschmerz, obwol er nur den Anfang der Pönitentia bildet, und durch alles Nachfolgende: Bekenntniß, willige Übernahme der auferlegten Bußleistung, Vollbringung der Satisfaction, ergänzt werden muß.[1] Eben diese wesentliche Zusammengehörigkeit der genannten Acte beweist aber, daß die sacramentale Bußleistung sich nicht auf die zwei von Durand angeführten Acte beschränken kann, weil sie in dieser Beschränkung augenscheinlich mangelhaft wäre und somit Gott nicht accept sein könnte. Durand meint wol, es genüge die Contrition als nothwendige Vorbedingung, die Satisfaction als unerläßliche Consequenz des sacramentalen Bußactes zu fassen. Dann wäre jedoch die Bezeichnung des Sacramentes als Sacramentum Poenitentiæ nicht angemessen;[2] und in der That sagt Durand, daß es eigentlich Sacramentum confessionis et absolutionis heißen sollte, da es sich

[1] 4 dist. 14.

[2] 4 dist. 16, qu. 2.

nur in Bezug auf die beiden Acte der Beicht und Lossprechung, welche sich als Pars materialis und Pars formalis zum vollständigen Ganzen des sacramentalen Bußactes completiren, unter den Begriff des Sacramentes subsumiren lasse. Capreolus erwidert mit Petrus Paludanus, daß man ein durch einen auctoritativen Willen constatirtes Ganzes nicht mit einer natürlichen Substanz identificiren dürfe, welche keine anderen essentiellen Theile außer der Materia vera und Forma substantialis vera haben könne; vielmehr ist die Contrition als Materia remota mit der Beicht als Materia propinqua des Sacramentes in Verbindung zu bringen, und ebenso die im Absolutionsacte auferlegte Satisfactionsleistung als ein ergänzender Theil der Pars formalis des Sacramentes, oder unter einem gewissen Gesichtspunkt wol auch Bestandtheil der Materia sacramenti anzusehen.

Die Abscheidung der Poenitentia interior vom sacramentalen Bußacte erklärt sich bei Durand hinlänglich aus seiner Auffassung des Reueactes, welcher auf das von Durand geforderte Maß reducirt allerdings nicht Ursache sein kann, daß der sacramentale Bußact Gott accept sei; daher denn Durand consequenter Weise ausdrücklich erklärt, daß die Poenitentia interior nicht Res sacramenti sei. Capreolus[1] gibt zu, daß die Poenitentia interior vor dem Absolutionsacte nicht actu, sondern bloß potentiell und aptitudinaliter Sacrament und Res sacramenti sei; sie lasse sich aber schon darum nicht von der Beicht und Absolution sammt nachfolgender Satisfaction trennen, weil sie ohne den Vorsatz zu beichten, die Absolution nachzusuchen und der auferlegten Satisfactionsleistung sich zu unterziehen, gar nicht als wahre Reue gelten könnte. Sie ist somit ihrer Natur nach mit diesen nachfolgenden Reueacten verknüpft, was aber freilich nicht möglich wäre, wenn, wie Durand behauptet, der Pönitent nicht schuldig wäre, größeren Schmerz darüber zu empfinden, daß er durch die Sünde Gott beleidiget habe, als daß er durch die Sünde sich selbst geschadet habe. Durand meint, Beleidigung Gottes und Schädigung seiner selbst durch die Sünde falle der Sache nach zusammen; der Sünder könne nicht Gott, sondern nur sich selbst wehe thun. Dieß Letztere ist allerdings richtig; damit ist aber noch nicht bewiesen, daß der Act der Sünde in Gottes Wesen spurlos vorübergehe; er ruft vielmehr in Gott einen Willensact hervor, welcher Princip der von

[1] 4 dist. 22, qu. 1.

Gott verfügten Poena, also Causationsprincip des Leidenszustandes ist, durch dessen Zuziehung der Sünder sich selbst wehe thut. Auch kann es gar nicht in Frage stehen, daß die Beleidigung Gottes als Malum im eigentlichen Sinne in der Schätzung des bereuenden Sünders schwerer wiegen muß, denn die als bloße Amissio boni aufzufassende Schädigung seiner selbst. Eine Beleidigung Gottes ist die Sünde als ein Gott zugefügtes Unrecht; das Unrecht besteht darin, daß Gott einem Geschöpfe nachgesetzt wird, was in Ansehung der unendlichen Dignität Gottes ein unendliches Unrecht und somit eine unendliche Beleidigung Gottes ist, zu deren Gutmachung die menschlichen Kräfte für sich allein gar nicht ausreichen. Daraus ergibt sich neuerdings der denknothwendige Connex der Poenitentia interior, sofern sie Gott genügen soll, mit der sacramentalen Gnade, in deren Kraft allein sie Gott accept sein kann.

Der Abtrennung der Satisfactionsleistung vom sacramentalen Bußacte liegen bei Durand ähnliche Motive zu Grunde, wie in Bezug auf die Contrition. Wenn selbst Christus nicht de condigno für uns genugthun konnte, wofern der göttliche Vater seine Genugthuungsleistung nicht als vollgiltig annehmen wollte, um wie viel weniger die Satisfactionsleistung eines Sünders. Dagegen erklärt jedoch Capreolus,[1] daß Gott von uns nur eine Satisfactionsleistung citra condignum verlange, weil Christus bereits ultra condignum für uns genuggethan habe. Capreolus läßt überdieß auch die Leiden der Heiligen als Ergänzungen unserer an sich unzureichenden Satisfactionsleistungen eintreten, während Durand bestreitet, daß die Leidensverdienste der Heiligen zum Verdienstschatze der Kirche gerechnet werden können. Capreolus kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, auch die Ablaßtheorie seines Ordensgenossen Paludanus in mehreren Punkten zu bemängeln. Paludanus tadelt an Durand die engherzige Beschränkung der Gnadenwirkungen der Sacramente, welche nach göttlicher Anordnung durch Leistungen aus dem Verdienstschatze der Kirche oder aus dem Schatze des Herzens und Willens des Empfängers completirt werden müßten, als ob Gott nicht gerade in den Sacramenten den reichsten Schatz seiner Güte aufgeschlossen hätte. Capreolus bemerkt, daß dieß nicht im Geiste des echten Thomismus gesprochen sei. Paludanus irre, wenn er behaupte, daß in der Taufe keine Zahlung aus

[1] 4 dist. 20.

dem Schatze der Kirche, oder auf Grund des Verdienstes und Genugthuungsleidens Christi statthabe. Es ist ferner unrichtig zu sagen, Gott würde mit den Gütern seiner Gnade geizen, wenn er uns in den Sacramenten keinen Erlaß der Poena debita ohne Satisfaction und Ersatz aus dem Schatze der Kirche angedeihen lassen würde. Unrichtig ist endlich auch, wenn er das, was uns auf Grund des Leidens Christi zu Theil wird, nicht als Schenkung Gottes, sondern als Erwerb des Menschen Christus zu betrachten gewillt ist. Übrigens läßt Capreolus den Argumenten, mit welchen Paludanus gegen Durand erweist, daß die verdienstlichen Handlungen der Heiligen, trotzdem daß sie an diesen belohnt werden, auch als Genugthuungs- und Ersatzleistung für Andere gelten können, seine Billigung angedeihen. Paludanus meint, mit denselben Gründen, durch welche Durand beweise, daß die den Heiligen von Gott zu werdende Belohnung den Werth ihrer Verdienste vollkommen erschöpfe und demzufolge keine andere nebenhergehende Wirkung derselben zulasse, ließe sich auch beweisen, daß Christi Verdienst nicht uns zugewendet werden könne, und zwar um so weniger, da die ihm zu Theil gewordene Glorie nicht einmal eine Errungenschaft seines Verdienens, sondern einzig nur göttliches Geschenk sei. Durand beachtet ferner nicht, daß die Heiligen nicht bloß ihr eigenes Heil wirken, sondern durch ihr Ringen und Leiden auch das Heil der Kirche fördern wollten; dieser ihrer Intention muß auch eine satisfactorische Folge ihres Wirkens zu Gunsten Anderer entsprechen. Ist es auch nicht denkbar, daß man Gutes ohne selbsteigenes Verdienst ausschließlich zu Gunsten Anderer wirke, so doch, daß durch Leiden eine Zahlung für Andere geleistet werde, sofern man nämlich mehr leidet, als man es verdient hat, und diesem Leiden über Verdienst die Widmung als Ersatz für das verdiente Leiden Anderer gibt. Zwischen Christus und den Heiligen besteht nur dieser Unterschied, daß sein Leiden ausschließlich Anderen zu Gute kommen konnte, weil er ohne Sünde war, während das Leiden der Heiligen nur insoweit, als es ein nicht verdientes ist, als Satisfactionsleistung für die verdienten Pönalitäten Anderer eintreten kann.

An Aureolus bemängelt Capreolus, daß derselbe dem Papste die Befugniß zuspreche, Indulgenzen nicht bloß aus dem Verdienstschatze der Kirche, sondern aus eigener Machtvollkommenheit im Namen der göttlichen Barmherzigkeit zu spenden. Wie Gott selbst — bemerkt Capreolus — in den Erweisungen seiner Barmherzigkeit niemals von

der Gerechtigkeit hinwegsieht, so könne es auch seinem Diener nicht gestattet sein, im Namen der göttlichen Barmherzigkeit von der Regel der göttlichen Gerechtigkeit hinwegzusehen; auch lasse sich in den päpstlichen Indulgenzbriefen kein Anhaltspunkt für die von Aureolus vertretene Ansicht entdecken. Aureolus meint, wem das Größere zustehe, dem könne auch das Geringere nicht abgesprochen werden; es sei aber ungleich mehr, von aller Culpa zu absolviren, als von gewissen Poenis zu absolviren. Dieses Argument schlösse jedoch die Consequenz in sich, daß jeder Priester, der die Ermächtigung hat, von jeder Sünde loszusprechen, eo ipso auch zur Absolution von jedem Reatus poenæ ermächtiget wäre.

Durand behauptet, daß es für diejenigen, welche im Stande todsündlicher Verschuldung aus diesem Leben scheiden, keine Verzeihung mehr gebe, weil ihr im Bösen verhärteter Wille keiner Reordination mehr fähig ist; die bloß läßlichen Sünden hingegen wären in den in's Jenseits Hinübergegangenen wegen der bei ihnen statthabenden Reordination des Willens Gegenstand des göttlichen Erlasses. Capreolus[1] bemerkt hiezu, daß nicht jede Reordination des Willens, sondern bloß die durch die Gnade formirte Contrition oder irgend ein anderer, die Contrition virtuell in sich schließender Actus charitatis zur Erlangung des Nachlasses geringerer Sünden ausreiche. Eben so sei, wie Paludanus richtig bemerke, die Versagung der habituellen Gnade der wahre und eigentliche Grund, weßhalb die im Stande todsündlicher Verschuldung aus dem irdischen Leben Geschiedenen keine Verzeihung mehr erlangen können; Paludanus gehe indeß zu weit, wenn er in der Bestreitung der von Durand angenommenen absoluten Verhärtung der Verdammten die Unterscheidung zwischen dem naturnothwendigen und dem im Liberum arbitrium gegründeten Wollen der Verdammten außer Acht lasse. Es ist zwar vollkommen richtig, daß das naturnothwendige Wollen derselben gegen den Strafzustand sich sträube und den entgegengesetzten Zustand begehre; damit besteht indeß eine unheilbare Verkehrtheit des im Liberum arbitrium gegründeten Willens ganz wol zusammen, nur ist dieselbe nicht, wie Durand will, ihrer inneren Natur nach, sondern wegen des unwiderruflichen Verlustes der Gnade unheilbar.

Thomas lehrt, daß das Feuer des Infernus den Leibern der Verdammten Pein bereiten werde, ohne die natürliche Beschaffenheit

[1] 4 dist. 21, qu. 1.

derselben zu alteriren, weil es sich hiebei nur um eine spirituelle Action handle. Durand hält es für undenkbar, daß eine Action, die keine reale Immutation im Körper verursacht, in demselben ein Schmerzgefühl sollte erzeugen können; sie sei einfach eine Perfectio sensus und als solche eine der Natur des Körpers conveniente Einwirkung. Capreolus[1] bestreitet, daß jede bloß spirituelle Einwirkung auf den Körper der Natur desselben convenient sei; das Auge werde zwar durch den Anblick greller Farben nicht geschädiget, erleide aber eine unangenehme Empfindung. Durand betont, daß die Empfindungsfähigkeit für äußere Eindrücke eine den Leibern der Verdammten und Verklärten gemeinsame Eigenschaft sein werde und schon deßhalb nicht den Erklärungsgrund für die Peinen der Verworfenen abgeben könne; er übersieht, daß der Unterschied der Dispositionen der Leiber Ursache sein kann, daß dieselbe Einwirkung von dem Einen schmerzhaft empfunden wird, von einem Anderen nicht. Die drei Jünglinge im Feuerofen wurden von dem Feuer, welches die Diener des Königs verzehrte, nicht nur nicht geschädiget, sondern erquickend umweht. Aus der Behauptung Durand's, daß das Feuer, in welchem die Leiber der Verdammten Peinen ausstehen, die Empfindungsorgane derselben real afficiren und immutiren müsse, weil sie sonst gar keine Wahrnehmung des Feuers haben könnten, würde nur folgen, daß die Seligen der Wahrnehmung des Feuers beraubt, somit zu einer vollkommenen sensualen Apperception der Objecte der Sinnenwelt gar nicht befähiget wären. Gesetzt, das Feuer des Infernus vermöchte wirklich ohne Verletzung der Leiber der Verdammten keine sinnliche Schmerzempfindung hervorzurufen, so müßte doch schon das unfreiwillige Festgehaltensein in demselben als Zwang und Pein empfunden werden, und diese Empfindung auch in das sinnliche Lebensgefühl redundiren. Mit der Annahme Durand's, daß ein sinnliches Schmerzgefühl ohne reale Alteration des Körpers nicht denkbar sei, hängt sein Protest gegen den von Thomas gelehrten physikalischen Satz zusammen, daß dereinst mit dem Aufhören der Bewegung des Himmels alle alterative Immutation der Körper aufhören müsse — ein Satz, der vom Bischof Tempier ausdrücklich verworfen worden sei.[2] Capreolus reproducirt ausführlich die Gegenbemerkungen seines Ordensgenossen Paludanus gegen Durand's

[1] 4 dist. 44, qu. 4.

[2] Die Censur lautet: Dicere quod cessante motu coeli, si esset ignis juxta stuppam, non combureret illam, error.

Bemühen, die von Tempier ausgesprochene Censur auf die thomistische Lehre zu appliciren; Tempier wollte bloß der Behauptung entgegentreten, daß beim Eintreten des Stillstandes der Himmelsbewegung kein Feuer mehr einen Körper entzünden, oder selbst die göttliche Allmacht keiner Flamme mehr eine wirksame Action verleihen könnte.

Auch Aureolus vermag sich mit der thomistischen Lehre von einer bloß spirituellen Affection der Leiber der Verdammten ohne reale Immutation nicht zu befreunden. Capreolus argumentirt gegen ihn mit averroistischen Aussprüchen, um zu erhärten, daß nach der Lehre des berühmten Commentators zur Apperception einer sinnlichen Affection eine spirituelle Reception der Sinnesorgane ausreiche, und die etwa außerdem statthabende reale Immutation zum Factum des Empfindens als accidenteller Umstand sich verhalte.

Dem Aureolus eigenthümlich ist der Widerspruch gegen den thomistischen Satz, daß die Hauptstrafe der Verdammten darin bestehe, der Anschauung Gottes beraubt zu sein; das Elend derselben müsse principalius, formalius und essentialius in ihrem Gotteshasse bestehen, welcher denknothwendig als das Summum malum der Verdammten zu erachten sei. Capreolus erwidert, daß der Gotteshaß der Verdammten wol die Summa culpa derselben sei, der Begriff der Culpa aber nicht mit jenem der Poena confundirt werden dürfe, da Culpa und Poena als Voluntarium und Involuntarium einander gegenüberstehen; in Berücksichtigung dieses Unterschiedes und Gegensatzes Beider könne man die Summa poena der Verdammten nur in der ewigen Carentia divinæ visionis erkennen, welche mit dem Unseligsein identisch ist. Aureolus konnte auf seine Opposition gegen Thomas in diesem Punkte nur dadurch geleitet werden, daß er vom Wesen des Seligseins sich eine unzureichende Vorstellung bildete;[1] er faßt die Beseligung einfach nur als Præsentatio objecti beatifici, mit Absehen von einer intellectiven Thätigkeit, welche formaliter das Seligsein des gottanschauenden Subjectes constituirt. Das Unseligsein besteht sonach in der absoluten Nichtbefriedigung, welche das jener absolut beglückenden intellectiven Thätigkeit entbehrende Subject empfinden muß. Aureolus bestreitet seinerseits freilich, daß Gott Gegenstand eines naturnothwendigen Begehrens der Seele sei, daher ihm dann auch das Nichterlangen der Vereinigung mit Gott nicht das Wesen des

[1] 4 dist. 49, qu. 1.

Unseligseins constituiren kann. Seine Einwendungen gegen ein naturnothwendiges Begehren der Seele nach Gott als höchstem Gute lassen sich aber durchwegs auf die falsche Identificirung des naturgemäßen Begehrens mit einem die Wahlfreiheit ausschließenden blindnothwendigen Begehren zurückführen.[1]

Da Aureolus keine Cooperation des menschlichen Intellectes zur Causation der Visio beata zugibt, so kann er den Nothwendigkeitsgrund des Lumen gloriæ nur darin finden, daß das Lumen naturale des menschlichen Intellectes für sich allein zur Apperception der göttlichen Essenz nicht ausreicht. Capreolus[2] gesteht als selbstverständlich zu, daß der geschöpfliche Mitantheil an der Causation der Visio beata nicht dem Intellectus agens zufalle, sondern eben nur dem Intellectus possibilis; wahr sei ferner, daß die Visio beata als seligmachende einzig von Gott ist, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen sei, daß sie zugleich auch ein Actus elicitus des menschlichen Intellectes ist. Man hat eben zwischen dem Actus primus, d. i. der Information des Intellectes durch das Lumen gloriæ, und zwischen dem Actus secundus oder der durch die Information hervorgerufenen und ermöglichten Apperception des geschöpflichen Intellectes zu unterscheiden. Der menschliche Intellect vermöchte ohne das Lumen gloriæ die göttliche Essenz schlechthin nicht zu schauen; demzufolge ist jenes Lumen nicht etwa als eine bloße Steigerung der nach Aureolus zum Schauen Gottes nicht ausreichend befähigten natürlichen Sehkraft des menschlichen Intellectes zu fassen, wie auch seine Annahme falsch ist, daß durch das Lumen gloriæ das Licht des Intellectus agens gemehrt werden soll, indem in der Visio beata die Thätigkeit des Intellectus agens der Natur der Sache nach völlig entfällt. Das Lumen gloriæ ist einfach und schlechthin eine Information des Intellectus possibilis, der in Kraft desselben zu einer Action befähiget werden soll, welche ohne das Lumen gloriæ schlechthin nicht in seinem Vermögen läge.

Das absolute Gegentheil dessen wird von Durand behauptet, welcher das für den menschlichen Intellect bestehende Hinderniß, die göttliche Essenz schauend zu appercipiren, einzig in der durch die Einrichtung des gegenwärtigen Zeitdaseins bedingten Location des mensch-

[1] 4 dist. 49, qu. 3.

[2] 4 dist. 49, qu. 4. — Über Baconthorp's Verhalten in dieser Frage siehe oben S. 34 f.

lichen Intellectes sieht; der Mensch sei vor der Hand eben darauf angewiesen, Gott aus den Creaturen zu erkennen, welche Nothwendigkeit für ihn entfalle, wenn in einer veränderten Ordnung der Dinge Gott seinem unmittelbaren Anblicke nahe gerückt werde.[1] Capreolus erwidert, der Umstand, daß Gott als Seiender formaliter unter die Objecte des geschöpflichen Intellectes fällt, mache das Lumen gloriæ als absolut nothwendiges Medium der Anschaubarkeit Gottes nicht hinwegfallen. Es fehlt eben im gegebenen Falle das nöthige natürliche Proportionsverhältniß zwischen dem natürlichen Sehvermögen des menschlichen Intellectes und dem Objecte der geistigen Anschauung; die gegenwärtige Welteinrichtung, welcher zufolge der Mensch Gott nur aus den Creaturen zu erkennen vermag, ist vollkommen dem Wesen des menschlichen Intellectes angemessen, und kann daher nicht als ein accidentell bestehendes Hinderniß des Anschauens der göttlichen Wesenheit bezeichnet werden, sondern beweist vielmehr durch sich selbst, daß jenes Anschauen außer und über dem natürlichen Vermögen des menschlichen Intellectes liegt. Durand bestreitet dieß unter Berufung auf Thomas selbst, welcher gelegentlich[2] geäußert habe, daß dem Menschen sogar im irdischen Zeitleben eine Anschauung Gottes ohne Vermittelung des Lumen gloriæ zu Theil werden könne. Nun aber spricht sich Thomas anderweitig[3] entschieden dahin aus, daß kein geschöpflicher Intellect in via oder in patria die göttliche Essenz ohne Vermittelung des Lumen gloriæ schauen könne; er hat also seine früher geäußerte Ansicht entweder förmlich zurückgenommen, oder nachträglich dahin erklärt, daß, wenn auch durch ein Wunder der göttlichen Allmacht eine Anschauung Gottes ohne Verleihung eines habituellen Lumen gloriæ ermöglichet werden könnte, doch eine vorübergehende Berührung durch jenes Lumen die absolute Bedingung der Möglichkeit jenes Wunders wäre. Aureolus meint, Thomas erreiche mit seiner Annahme eines Lumen gloriæ nicht, was er beabsichtige; das Lumen gloriæ soll zur Reception eines übernatürlichen Objectes befähigen, sei aber selbst etwas Übernatürliches, für dessen Reception die Seele abermals durch ein anderes übernatürliches Medium qualificirt werden müßte, und so in's Unendliche fort. Capreolus erwidert, daß nicht jede übernatürliche Form, sondern nur die Forma principalis eine übernatür-

[1] Siehe oben S. 42.

[2] Vgl. Thom. 4 dist. 49, qu. 2, art. 7; Ver. qu. 10, art. 11.

[3] Vgl. Thom. Ver. qu. 13, art. 2; 2, 2 qu. 175, art. 3 ad 2dum.

liche Prädisposition ihrer Reception erheische; so heische auch nicht jede natürliche Form, sondern einzig nur die Substanzialform eine prädispositive Formirung des Stoffes zu ihrer Reception. Das Lumen gloriæ ist ein Theilhaben am göttlichen Intellecte, dessen der menschliche Intellect unmittelbar durch sich selbst fähig ist; in Kraft dieses Theilhabens kann er durch die göttliche Essenz formirt werden.

Die Formirung der intellectiven Seele durch die göttliche Wesenheit bezeichnet im Gedankenzusammenhange der thomistischen Doctrin die letzte und höchste Vollendung der gottesbildlichen Seele; sie bildet den Abschluß jener Formationsthätigkeiten, durch welche aus der Seele dasjenige, was sie zu sein berufen und zu werden befähiget ist, vollkommen herausgebildet werden soll — sie ist die vollkommene Actuirung des gottesbildlichen Wesens der Seele. Daraus erklärt sich der geheimnißvolle Urzug der Seele zum Göttlichen, welchen Thomas in der Form eines naturnothwendigen Begehrens der Seele nach dem letzten Zwecke und höchsten Gute zur Sprache brachte, und welcher nichts Anderes, als das Begehren der Seele nach dem Zusammenschlusse mit ihrem absoluten Ideal bedeutet. Das Nichtverstehen dieser tiefsinnigen Idee, in welcher die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin nach ihrer ethisch-religiösen Bedeutung sich enthüllt, war der Grund der Anstreitung der thomistischen Auffassung des menschlichen Glückseligkeitsbegehrens von Seite eines Aureolus und Durandus, welcher Letztere in Folge seiner nominalisirenden Tendenzen über Aureolus in diesem Punkte noch darin hinausgeht, daß er das wirksame Wollen des Menschen auf die Particularia beschränkt, und das natürliche menschliche Begehren nach dem Seligsein im Allgemeinen als eine bloße Velleität bezeichnet.[1] An diesen Verkümmerungen der von der Lehrweisheit des heiligen Thomas abirrenden Lehrbildungen der nachscotistischen Scholastik läßt sich der Werth und die Hoheit der thomistischen Doctrin ermessen, und das unvergänglich Bleibende in ihr als perenner Unterlage und perpetuirlichem Richtmaße aller nachfolgenden Bemühungen um ein geistig vertieftes Verständniß des christlich-kirchlichen Religionsgedankens in geschichtlich motivirter Weise ersichtlich machen.

[1] Vgl. die dieser Ansicht gewidmete Beleuchtung und Widerlegung bei Capreolus 4 dist. 49, qu. 3.

Namenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen des Bandes.)

Abälard 424.
Ägydius Romanus 1, 256.
Algazel 69, 70.
Anſelm v. Canterbury 104 f., 106, 107, 213, 215, 238, 242, 319, 323, 349, 374, 493.
Aquarius 439 f., 455, 464, 467, 478, 496, 500, 514, 518, 524, 530, 535, 542, 545, 559.
Ariſtoteles 34, 38, 43, 69, 70 f., 78, 88, 93, 136, 138, 145, 159, 169 f., 175 f., 177, 184, 202, 203, 219 f., 278, 284, 292, 296, 340, 341, 344, 375, 382 f., 422, 429, 447, 448, 455, 457, 476, 492, 512.
Auguſtinus 107, 213, 238, 241 f., 251, 253, 282, 286, 299, 350, 352, 364, 383, 384, 388, 410, 464 f., 508.
Averroes 2, 8, 33, 34, 36, 42, 49 ff., 145, 152, 156, 169, 170 f., 184, 189 f., 283, 284, 292, 340, 444, 455, 457 f., 460, 471, 508.
Avicenna[1] 50.

Baluze 7.
Beda d. Ehrwürd. 381.
Benedict XI (Papſt) 7.
Benedict XII (Papſt) 8, 16.
Bernhard v. Auvergne 381, 453, 475, 535.
Bernhard v. Clairvaux 349, 435.
Boethius 288, 307.
Bonagratia v. Bergamo 17.
Bonifaz VIII (Papſt) 6, 7, 8, 17.

Capreolus 439—575.
Chriſtophe 7.
Clemens V (Papſt) 8.
Clemens VI (Papſt) 8, 9, 436.
Coſta ben Luca 446.
Cugnières (Pierre de) 16, 436 f.

Duns Scotus 2, 3, 21 f., 25 f., 42, 44, 49 f., 65, 76, 80, 82 f., 98, 106, 107, 112, 121, 125, 132, 139, 140, 160, 163, 166, 183, 189, 197, 201, 208, 211, 212, 217, 225 f., 236, 238 f., 240, 253, 256, 258 f., 261, 264, 267, 269, 274, 277, 278, 282, 286, 289, 291, 292, 295, 310, 312, 327, 336, 338, 339, 342, 352, 354, 365, 369 f., 373, 388 f., 391, 392 f., 394 f., 399, 400, 405, 406 ff., 402, 418, 438, 451, 518, 519, 532, 536, 538, 540.

Gaufridus 424.
Gerhard v. Siena 3.
Gerſon 15.
Giſſey 16.

[1] Zum Namenregiſter des vorigen Bandes iſt nachzutragen: Avicenna 39, 41 f., 44, 45 f., 57, 68, 79, 172, 182, 263.

Gottfried v. Fontaines 475, 535.
Gregor v. Rimini 3, 440 f., 443, 447, 528, 541.

Heinrich v. Gent 32 f., 58, 188, 204, 256, 265, 337, 475, 518, 520, 530.
Helias (Gramm.) 330.
Herväus 106, 441 f., 448, 450, 488.

Johann XXII (Papſt) 7, 8, 10, 15, 16, 17, 429, 430, 431, 432, 434 ff.
Johannes a St. Antonio 11, 12.
Johannes Damasc. 421, 534.
Johannes de Janduno 3, 5, 6, 20, 429.
Johann v. Neapel 540.
Johann v. Paris 411 f.

Karl IV (Kaiſer) 9.
Kilwardby 166.

Ludwig d. Baier 8, 17, 430.
Ludwig d. Heilige (König) 437.

Maffejus (Volaterranus) 15.
Marſilius v. Padua 6, 18, 429.
Michael v. Ceſena 17.

Nikolaus III (Papſt) 431.
Nogaret 8.
Noſtradamus (Cäſar) 12.

Olivi (Peter v.) 9, 424.
Oſtienſis 424.
Oudin 11.

Paludanus (Petrus) 381, 552, 556, 557, 558, 560, 563, 564, 565, 567, 568, 570, 571.
Petrus Helias (ſiehe Helias).
Petrus Lombardus 329, 380, 424.
Philipp IV (König) 7, 8, 14, 17, 437.
Philipp VI (König) 7, 8, 9, 16, 436.
Plato 34, 79, 80, 225, 382.

Richard a St. Victore 225, 262, 350.
Robert v. Lincoln 18, 350.
Roger Baco 18.

Sarnanus (Card.) 13.
Silveſter v. Ferrara 467.

Tempier 49, 161, 166, 571.
Thomas Aq. 2, 3, 21 f., 24, 35, 40, 42, 52, 57, 59, 65, 71, 76, 128, 143, 179, 182, 183, 189, 197, 199, 208, 210, 213, 225 f., 247, 252, 258, 264, 267, 270 ff., 273, 282, 286, 289, 294, 305, 307, 309, 310, 327, 335, 336, 345, 355, 363, 364 f., 369 f, 373, 374, 383, 385, 388 f., 390 f., 393, 399, 405, 409, 412, 418, 439—575.
Thomas del Vio 518, 535.

Wadding 12.

Zagaglia 14.

Nachträgliche Berichtigungen zu Band I. (Joh. Duns Scotus):

Seite 37, Anm. 1, Zeile 3 ist statt (;) ein (:) zu setzen.
„ 45, Zeile 10 von oben: **den Emanatianismus** statt der Emanatianismus.
„ 47, „ 10 „ „ **daraus** statt Daraus.
„ 59, letzte Zeile im Texte: **als solchen** statt als solche.
„ 68, Zeile 5 von oben: **wo er ihn nicht,** statt wo er nicht.
„ 70, „ 9 „ unten: **unzweifelhaft** statt immerhin.
„ 88, „ 21 „ oben: **Concretion derselben** statt Concretion desselben.
„ 112, „ 13 „ „ **theistischen** statt heistischen.
„ 161, Anm. 4, Zeile 2: **album est musicus** statt album est Socrates.
„ 190, Zeile 10 von oben: **Intelligible** statt Intelligere.
„ 223, „ 18 „ „ **schematisirten** statt schematisirenden.
„ 249, Anm. 1: SS. 246 u. 248 statt SS. 46 u. 48.
„ 276, Zeile 5 von unten: **die Res** statt des Res.
„ 297, „ 15 „ oben: **Neben der** statt Unter der.
„ 392, „ 1 „ „ **geschöpflichen Seins** statt göttlichen Seins.
„ 501, „ 13 „ „ **Kirchengebiete** statt Kirchengebote.
„ 510, „ 1 „ „ **und diese zum strengverbindlichen** statt: und zum strengverbindlichen.

(Ein paar andere unbedeutende, leicht erkennbare Versehen schienen keiner ausdrücklichen Berichtigung zu bedürfen).

1144 00195545 8

189.4 264429
W493s
vol.2 Werner, Karl.
Die scholastik des
späteren mittelalters.

189.4 264429
W493s
vol.2 Werner, Karl.
Die scholastik des
späteren mittelalters.

WITHDRAWN
DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY